GERTRUD VON LE FORT

La mujer eterna

Tercera edición

PATMOS
LIBROS DE ESPIRITVALIDAD

26

LA MUJER ETERNA

PATMOS. LIBROS DE ESPIRITUALIDAD

Colección dirigida por JOSE ORLANDIS

1. EUGENIO ZOLLI: *Mi encuentro con Cristo.* (Cuarta edición.) Prólogo de FRANCISCO CANTERA BURGOS.
2. RAYMOND-LÉOPOLD BRUCKBERGER, O. P.: *El valor humano de lo santo.* (Quinta edición.) Prólogo de MIGUEL SIGUÁN.
3. GUSTAVE THIBON: *El pan de cada día.* (Cuarta edición.) Prólogo de RAIMUNDO PANIKER.
4. JACQUES LECLERCQ: *El matrimonio cristiano.* (Décima edición.) Precedido de la Encíclica "Casti Connubii", de Su Santidad Pío XI. Prólogo de FRANCISCO MARCO MERENCIANO.
5. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La vida eterna y la profundidad del alma.* (Quinta edición.)
6. JESÚS URTEAGA LOIDI: *El valor divino de lo humano.* (Undécima edición.)
7. NICOLÁS CABASILAS: *La vida en Cristo.* (Tercera edición.) Traducción directa del texto griego y estudio preliminar de los PP. LUIS GUTIÉRREZ VEGA, C. M. F., y BUENAVENTURA GARCÍA RODRÍGUEZ, C. M. F.
8. UN CARTUJO: *La vida en Dios (Introducción a la vida espiritual) y Sermones capitulares.* (Tercera edición.) Prólogo de JUAN BAUTISTA TORELLÓ.
9. JOSEF PIEPER: *Sobre la esperanza.* (Tercera edición.) Prólogo de JOAN BAPTISTA MANYÁ.
10. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *Dificultades en la oración mental.* (Quinta edición.)
11. JERÓNIMO SAVONAROLA: *Ultima meditación. (Sobre los Salmos «Miserere» e «In te, Domine, speravi».)* (Segunda edición.) Traducción y prólogo de ANTONIO FONTÁN.
12. JOSEF HOLZNER: *El mundo de San Pablo.* (Cuarta edición.)
13. ANSELM STOLZ, O. S. B.: *Teología de la mística.* (Segunda edición.)
14. JEAN GUITTON: *La Virgen María.* (Segunda edición, revisada y aumentada.)
15. JOHANNES PINSK: *Hacia el centro.*
16. MICHAEL SCHMAUS: *Sobre la esencia del Cristianismo.* (Tercera edición.) Presentación de LUIS PELAYO ARRIBAS, C. M. F.
17. GUSTAVE THIBON: *Sobre el amor humano.* (Cuarta edición.) Introducción de MIGUEL SIGUÁN.
18. EMMANUEL CARDENAL SUHARD, Arzobispo de París: *Dios, Iglesia, Sacerdocio (Tres Pastorales).* (Cuarta edición.) Prólogo de CARLOS SANTAMARÍA.

19-20. DIETRICH VON HILDEBRAND: *Nuestra transformación en Cristo.* (Segunda edición.) (Dos volúmenes.)

21. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La santificación del sacerdote.* (Tercera edición.)
22. P. PHILIPPE, O. P., A. JOURNET, O. P., etc.: *De la vida de oración.* (Segunda edición.)
23. JOSEF CARDENAL MINDSZENTY, Primado de Hungría: *La madre.* (Quinta edición.)
24. JACQUES LECLERCQ y JOSEF PIEPER: *De la vida serena.* (Tercera edición.)
25. SIGRID UNDSET, PETER WUST, MAX JACOB, etc.: *Testimonios de la fe. Relatos de conversiones.* (Segunda edición.)
26. GERTRUD VON LE FORT: *La mujer eterna.* (Tercera edición.)

27-28. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *El amor supremo.* (Tercera edición.)

29. FRANZ JANTSCH: *José de Nazaret.* (Segunda edición.) Prólogo de ANGEL MARÍA GARCÍA DORRONSORO.
30. ROMANO GUARDINI: *Vía Crucis.* (Tercera edición.)
31. JEAN ABD-EL-JALIL, O. F. M.: *Cristianismo e Islam.*
32. JACQUES LECLERCQ: *Siguiendo el año litúrgico.* (Segunda edición.)
33. UN CARTUJO: *La Trinidad y la vida interior.* (Segunda edición.) Prólogo del Excmo. y Reverendísimo señor Doctor Fray JOSÉ LÓPEZ ORTIZ, O. S. A., Obispo de Túy. Presentación de REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
34. SALVADOR CANALS: *Institutos seculares y estado de perfección.* (Segunda edición.)
35. FRANCISCA JAVIERA DEL VALLE: *Decenario al Espíritu Santo.* Edición y presentación de FLORENTINO PÉREZ-EMBID. (Segunda edición.)
36. JOSEF PIEPER-HEINRICH RASKOP: *Catecismo del cristiano.* (Segunda edición.)
37. JOSEPH-MARIE PERRIN, O. P.: *La Virginidad.* (Tercera edición.) Precedido de la Encíclica "Sacra Virginitas", de S. S. Pío XII. Prólogo de JUAN BAUTISTA TORELLÓ.

38-39. ROMANO GUARDINI: *El Señor.* (Sexta edición.) (Dos volúmenes.)

40. DOROTHY DOHEN: *El mandamiento nuevo.* (Cuarta edición.)
41. GEORGES CHEVROT: *Nuestra misa.* (Cuarta edición.)

42. JACQUES LECLERCQ: *Santa Catalina de Siena.*
43. JOSEPH - MARIE PERRIN, O. P.: *El misterio de la caridad (El amor sin medida).* (Segunda edición.)
44. ROMANO GUARDINI: *Sobre la vida de la fe.* (Tercera edición.)
45. ADOLPHE TANQUEREY: *La divinización del sufrimiento.* (Tercera edición.) Prólogo del Excelentísimo y Rvdmo. Sr. Dr. D. FRANCISCO JAVIER LAUZURICA, Arzobispo de Oviedo.
46. CHARLES HAURET: *La despedida del Señor (Juan, XIII-XVII).* (Segunda edición.)
47. ROBERT DE LANGEAC: *La vida oculta en Dios.* (Segunda edición.) Introducción de Fray FRANCISCO DE SANTA MARÍA, O. C. D.
48. FRANZ M. MOSCHNER: *La oración cristiana.* (Segunda edición.)
49. JOSEPH LÉCUYER, C. S. Sp.: *Nuestro Padre Abraham.*
50. THOMAS MERTON: *La senda de la contemplación.* (Segunda edición.)
51. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La unión del sacerdote con Cristo, Sacerdote y Víctima.* (Segunda edición.)
52. ABADÍA DE LA PIERRE-QUIVIRE: *Monjes.* Prólogo de Dom JUSTO PÉREZ DE URBEL, Abad de Santa Cruz del Valle de los Caídos.
53. GEORGES CARDENAL GRENTE, Arzobispo-Obispo de Le Mans: *Padre nuestro.* (Segunda edición.)
54. THOMAS MERTON: *San Bernardo, el último de los Padres.* Nota preliminar de S. E. R. PEDRO, CARDENAL FUMASONI-BIONDI, Prefecto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Con la Encíclica "Doctor Mellifluus", de Su Santidad Pío XII.
55. RONALD A. KNOX: *El torrente oculto.* (Segunda edición.)
56. GEORGES CHEVROT: *Simón Pedro.* (Quinta edición.)
57. FRANZ JOSEPH PETERS: *Espiritualidad sacerdotal.* (Segunda edición.)
58. STÉPHANE PIAT, O. F. M.: *El evangelio de la pobreza.* (Segunda edición.)
59. GEORGES CHEVROT: *Las Bienaventuranzas.* (Cuarta edición.)
60. FEDERICO SUÁREZ: *La Virgen Nuestra Señora.* (Quinta edición.)
61. STANISLAS FUMET: *Mikael. ¿Quién como Dios?*
62. RONALD A. KNOX: *Ejercicios para seglares.* (Segunda edición.)
63. *Oraciones de los primeros cristianos.* Introducción de DANIEL-ROPS.
64. JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ DE GARNICA: *Perfección y Laicado.* (Segunda edición.)
65. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *El Cuerpo Místico.*
66. FRANZ M. MOSCHNER: *Las parábolas del Reino de los Cielos.*
67. FEDERICO SOPEÑA: *La confesión.* (Segunda edición.)
68. EMILE BLANCHET: *Ausencia y presencia de Dios.*
69. THOMAS MERTON: *El pan vivo.* (Segunda edición.) Nota preliminar de S. E. R. GREGORIO PEDRO XV, CARDENAL AGAGIANIAN, Patriarca de Cilicia y Armenia.
70. ADRIENNE VON SPEYR: *El triunfo del Amor.*
71. ERICK PETERSON: *El libro de los ángeles.*
72. FRANZ M. MOSCHNER: *Rosa mística.*
73. SYLVESTER BIRNGRUBER: *La moral del seglar.* (Tercera edición.)
74. JEAN DE FABREGUES: *El santo Cura de Ars.*
75. RONALD A. KNOX: *Ejercicios para sacerdotes.* Presentación de PEDRO SANZ, C. M. F.
76. ANTONIO ROYO MARÍN, O. P.: *El misterio del más allá.* (Segunda edición.)
77-78. EUGENE VANDEUR: *Retiro.* (Dos volúmenes.)
79. KILIAN J. HEALY: *En presencia de Dios.* (Segunda edición.) Prólogo de JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ DORAL.
80. STEPHAN CARDENAL WYSZYNSKI: *El espíritu del trabajo.* Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. ÁNGEL HERRERA ORIA, Obispo de Málaga.
81. JOSEPH - MARIE PERRIN, O. P.: *Vivir con Dios.*
82. F. VAN DER MEER: *El símbolo de la fe.* (Segunda edición.) Prólogo de S. E. R. el Cardenal de Jong.
83. HUBERT VAN ZELLER: *El hombre busca a Dios.* (Segunda edición.)
84-85. ANTONIO PIOLANTI: *El misterio eucarístico.* (Dos volúmenes.)
86. *La Biblia, libro de oración.* Introducción de DANIEL-ROPS.
87. URBAN PLOTZKE: *Mandamiento y vida.* (Segunda edición.)
88. JOSEPH - MARIE PERRIN, O. P.: *El evangelio de la alegría.* (Segunda edición.)
89. PIERO BARGELLINI: *San Francisco de Asís.*
90. EDWARD LEEN, C. S. Sp.: *¿Por qué la Cruz?* (Segunda edición.)
91. JOSÉ ORLANDIS: *La vocación cristiana del hombre de hoy.* (Segunda edición.)
92. MAURICE HENRY - COÜANNIER: *San Francisco de Sales, su vida y sus amistades.*
93. ANTONIO ROYO MARÍN, O. P.: *El mundo de hoy.* (Segunda edición.)
94. E. E. REYNOLDS: *Santo Tomás Moro.*
95. *Textos de espiritualidad oriental.* Selección de MATTHIAS DIETZ. Introducción de IGOR SMOLITSCH.
96. GEORGES CHEVROT: *En lo secreto.* (Tercera edición.)
97. HILDEGARD WAACH: *San Juan de la Cruz.*
98. SALVADOR CANALS: *Los institutos seculares.*

99. EDWARD LEEN, C. S. Sp.: *El Espíritu Santo.* (Segunda edición.)
100. JESÚS URTEAGA: *Dios y los hijos.* (Quinta edición.)
101. LOUIS BERTRAND: *San Agustín.*
102. PIE RÉGAMEY: *La cruz del cristiano.*
103. MGR. EMILE GUERRY, Arzobispo de Cambrai: *Iglesia católica y comunismo ateo.* (Segunda edición.)
104. *La gesta de la sangre.* Introducción de DANIEL-ROPS.
105. JOSEPH LUCAS: *Nosotros, hijos de Dios.* (Segunda edición.)
106. JOSÉ ORLANDIS: *El espíritu de verdad.*
107. IGINO GIORDANI: *El mensaje social de Jesús.*
108. PAUL MARIE DE LA CROIX, O. C. D.: *Meditación del Padrenuestro.*
109. JEAN DAUJAT: *Vivir el Cristianismo.* (Segunda edición.)
110. SALVADOR CANALS: *Ascética meditada.* (Tercera edición.)
111. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Doctrina teológica.* Adaptación de WALTER FARRELL, O. P., y MARTIN J. HEALY.
112. C. BARTHAS: *La Virgen de Fátima.* (Segunda edición.) Adaptación española, introducción y notas por FLORENTINO PÉREZ-EMBID.
113. GERARD MERCIER, O. S. B.: *Cristo y la liturgia.*
114. RONALD A KNOX: *Sermones pastorales.*
115. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *La piedad sacerdotal.*
116. PIERO BARGELLINI: *Los santos también son hombres.*
117. RONALD A. KNOX: *Tiempos y fiestas del año litúrgico.*
118-19-20. LUIS MARÍA DE LOJENDIO, O. S. B.: *El testimonio personal de San Pablo.* I. *El hombre y su paisaje.* II. *El hombre interior.* III. *El hombre de acción.* (Tres volúmenes.)
121. *Dios les basta.* Introducción de BERNARD BRO, O. P.

GERTRUD VON LE FORT

LA MUJER ETERNA

TERCERA EDICION

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID - MEXICO - BUENOS AIRES - PAMPLONA

Título original alemán:
Die ewige frau

(Im Kösel-Verlag zu München)

Traducción de
María Cleofé Aguilera

Primera edición española: Enero 1954
Segunda edición española: Mayo 1957
Tercera edición española: Noviembre 1965

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS PARA TODOS LOS PAISES DE LENGUA CASTELLANA POR EDICIONES RIALP, S. A. — PRECIADOS, 44. — MADRID.

Depósito legal núm. 16421/65. Núm. de registro 7477-53

Novograph, S. L. — Marqués de Leis, 22. — Madrid.

P R O L O G O

Este libro se propone exponer la importancia de la mujer, no partiendo de su posición psicológica o biológica, histórica o social, sino simbólica. Esto representa cierta dificultad para el lector. El lenguaje simbólico, expresión comprensible para todos de un pensamiento palpitante, ha sido sustituido en gran parte por el lenguaje del pensamiento conceptual abstracto. De ahí que este libro sienta la necesidad de exponer al lector la esencia del símbolo.

Los símbolos son signos o imágenes en los cuales las supremas realidades y determinaciones metafísicas no se reconocen en abstrac-

to, sino que se hacen gráficas alegóricamente; los símbolos son, pues, la expresión perceptible de una realidad invisible. Tienen por base el convencimiento de que existe una ordenación racional de todos los seres y de todas las cosas, la cual muestra su origen divino a través de los mismos seres y cosas, y precisamente por medio del lenguaje de sus símbolos. Por ello éstos obligan al individuo que los acoge, pero aun en el caso de que ya no reconozca su significado o de que incluso los rechace, se encuentran intactos e intangibles sobre él. El símbolo no expresa, por tanto, el carácter empírico o el estado de cada portador, sino su significado metafísico. El portador del símbolo puede no estar a su nivel, pero por ello no decae su símbolo.

De la misma manera que el significado del símbolo no coincide sin más ni más con el carácter empírico de su portador individual, tampoco se limita al portador del símbolo lo esencial que con él se designa. Este libro afirma para la mujer una orientación hacia lo religioso partiendo de su símbolo. Pero no afirma una religiosidad especial de la mujer ni mucho menos su primacía religiosa frente al hombre; esto sería la total incomprensión de este libro. Por el contrario, se trata de la plasticidad de lo religioso, de su exposición alegórica, que indudablemente —y esto se da en el símbolo— está encomendada y confiada a la mujer en particular.

Lo que cabe decir de la importancia nuclear de lo femenino, puede decirse también de la importancia de sus distintas irradiaciones. En este libro se hace referencia siempre a la manifestación de lo real por medio de la mujer; esta manifestación misma, en cuanto esencia metafísica, nunca deberá ser usurpada por la mujer. Todo ser se manifiesta en la tierra siempre bajo dos aspectos. Esto lo demuestran precisamente las dos formas de la vida masculina, que son las más elevadas por su significado simbólico. Así en el aspecto realmente heroico del hombre aparece el gran rasgo de caridad propio de la mujer, pero precisamente como manifestación masculina. Al hombre caballeroso le corresponde la protección de los pequeños y los débiles. Tenemos, pues, que San Vicente de Paúl, siendo sacerdote, adopta en su corazón a los niños abandonados como lo haría una madre; en San Luis Gonzaga y en la figura de las órdenes religiosas el significado de la virginidad se nos presenta también como una virtud masculina. Cuando Santa Catalina de Siena exige

precisamente las virtudes masculinas considerándolas como las verdaderamente cristianas, se trata del reconocimiento de esta doble manifestación, pero vista del otro lado; igualmente se trata de esta doble manifestación cuando la oración dogmática de las Letanías Lauretanas invoca a María como mater amabilis *y como* virgo potens, *y cuando equipara a la imagen femenina de la* rosa mystica *las imágenes masculinas de* speculum justitiae *y* turris Davidica. *Al igual que toda verdad sobre la mujer, aquí, partiendo de la imagen de la Mujer Eterna, se llega también a la comprensión del significado simbólico de lo femenino. María, como representante de toda la creación, representa igualmente al hombre y a la mujer.*

I. LA MUJER ETERNA

En dondequiera que aparece la criatura bajo la idea de lo eterno, no se manifiesta ya la criatura misma, sino la eternidad de Dios como único eterno. Sólo una época profundamente desorientada o mal dirigida en sus instintos metafísicos puede atribuir a un ser creado la idea de eternidad —ya se comprenda como valor absoluto, ya como continuidad absoluta—, sin percatarse de que, con ello, en vez de elevarla más bien la aniquila instantáneamente. La criatura reconoce su propia relatividad en la idea de eternidad y sólo en esta confesión se le manifiesta también a ella la eternidad. La criatura en su limitación tem-

poral se abandona por completo, sometiéndose a lo intemporal absoluto, y dentro de esta idea no aparece ya con su propio valor, sino como idea y reflejo de lo eterno; o sea, como su símil o receptáculo. Este es el sentido de toda purificación y de toda devoción; es tanto el sentido del santo como del amante y el de la muerte. Es el único sentido en el que puede uno arriesgarse a hablar de la «Mujer Eterna». En manera alguna se trata de revelar ni aun cambiar de tono ciertos rasgos relativamente invariables de la imagen femenina empírica, o sea «eternos» en el sentido limitado terrenal, sino que se trata del aspecto cósmico metafísico de la mujer, de lo femenino como misterio, de su categoría religiosa, y en último término de su imagen ideal y final en Dios.

Con ello queda claro que aquí se rechaza cualquier hipótesis personal arbitraria. Ya vimos que lo religioso comienza donde termina lo subjetivo doctrinario. ¿Pero en qué lenguaje debe hablarse más allá de este final? Nosotros sólo podemos captar lo metafísico bajo el velo de la forma; o sea, sólo allí donde nos vemos otra vez empujados hacia el terreno de lo relativo temporal. Sólo el arte sublime, en sus momentos más excelsos de gracia, puede pregonar lo imperecedero dentro de la forma efímera. Pero tan pronto como lo examinamos detenidamente nos enfrentamos con otra afirmación. El gran arte occidental nunca podrá desligarse del dogma cristiano católico; en sus manifestaciones supratemporales se convierte en su representante sacerdotal. De la misma manera que la grandiosa *Missa Solemnis* de Beethoven reúne bajo el credo de la Iglesia a millares de personas que la Iglesia misma no logra reunir hoy, así las artes plásticas y la pintura, a través de los siglos, pregonan aún las figuras del drama de redención cristiano a los modernos paganos. Considerar estas artes no sólo estéticamente, sino también religiosamente, significa entrar con plena conciencia en el terreno del dogma católico, que el fundamento supratemporal que rebasa el carácter personal sobre el que se funda toda la cultura de Occidente y al cual permanece adherida inevitablemente, aún en su negación.

En primer lugar debe observarse que el dogma católico ha hecho las más vigorosas afirmaciones que jamás se hayan hecho sobre la mujer. Junto a estas afirmaciones se desvanecen todos los ensayos de la interpretación metafísica de lo femenino como simple eco de

la Teología o como carentes de contenido e importancia religiosos. La Iglesia no sólo ha comparado a la mujer, a toda mujer, consigo misma en la doctrina del sacramento del Matrimonio, sino que también ha proclamado como Reina del Cielo a una mujer y la ha llamado «Madre del Redentor», «Madre de la Divina Gracia». Es cierto que con estas afirmaciones no ha querido señalar en sí la encarnación de lo femenino, y hemos de insistir sobre ello, sino que ha querido señalar a la Única de la cual se dice: «Bendita Tú eres entre todas las mujeres.» Sólo la Única, aunque es infinitamente mucho más que el símbolo de lo femenino, es también símbolo de lo femenino: sólo en Ella y por Ella se ha hecho concebible el misterio metafísico de la figura de la mujer.

Intentaremos resumir aquí brevemente el contenido del Dogma. Si traemos a colación a los grandes maestros que representaron la vida de María, como por ejemplo Fra Angélico, deberemos comenzar con la última imagen, que es en el fondo la primera. El arte religioso del pasado refleja en la ordenación de las imágenes, como en un presentimiento, el desarrollo de la constitución del Dogma. En la última imagen, María coronada, se vislumbra a la

Inmaculada. Considerado históricamente, su dogma fué proclamado muy tarde; considerado metafísicamente, se encuentra al principio del misterio, completamente al principio. Por así decir, se remonta a la aurora de la Creación. El dogma de la Inmaculada significa la proclamación de lo que era el hombre antes de su caída; significa el semblante puro de la criatura, la viva imagen divina en el hombre. De aquí irradia una luz extraordinaria sobre la época de su proclamación. Según el concepto temporal de la Iglesia, esta época se encuentra, pues, pocos decenios inmediatamente antes del instante que el filósofo de la Historia cristiano Berdiaeff designa como «caída de la imagen humana», relación que hoy podemos reconocer en su pleno significado.

Ya se ve aquí claramente la enorme importancia, en general, del dogma de María. Si la Inmaculada es la viva imagen divina de la humanidad, la Virgen de la escena de la Anunciación es su representante. En el humilde *fiat* con que responde al Angel, vemos que el misterio de la Redención depende de la criatura. Pues para su Redención el hombre no tiene más que ofrecer a Dios la disposición a la entrega incondicional. La receptividad pasiva de la mujer, en la cual la filosofía antigua

veía lo puramente negativo, aparece en el orden de la gracia cristiana como lo positivamente decisivo. Formulado brevemente, el dogma mariano significa la doctrina de la colaboración de la criatura en la obra de la Redención. El *fiat* de la Virgen es, pues, la manifestación de lo auténticamente religioso. Siendo al mismo tiempo, como entrega, la manifestación de lo auténticamente femenino, se convierte en manifestación del espíritu religioso en el hombre. María es, pues, no solamente objeto de la veneración religiosa, sino que Ella misma es lo religioso por medio de lo cual se adora a Dios ; es la fuerza de entrega del cosmos en la figura de la mujer virginal. Esto es a lo que alude la Letanía Lauretana cuando alaba a María en una de sus invocaciones tan altamente poéticas como dogmáticas, llamándola *stella matutina*. La estrella matutina precede al Sol para sumirse en él. El Hijo de Dios en el pecho de María significa, referido a Ella misma, que el Hijo resplandece sobre Ella. Sólo en esta excelencia es «Madre de la Gracia», pero también sólo en este sentido es «Madre de la Cruz y de los Dolores». De la misma manera que la gloria del Hijo resplandece sobre Ella, en las angustias de la muerte la cubre con su sombra.

Tampoco en el sufrimiento es Ella misma, sino la abnegada, la que sufre con su Hijo. Pero al mismo tiempo que es Copaciente es «Corredentora». Esta palabra, que a menudo ha sido mal interpretada, en el fondo sólo significa la madre, la Madre del Redentor, la Madre de la Redención. Partiendo de aquí se comprende también la posición de María en la Historia del Cristianismo. Sus elevados dogmas, mencionados sólo pocas veces por los evangelistas, pasados por alto en largos pasajes de la Historia de la Iglesia, surgen siempre en los momentos de máximo peligro para la fe cristiana ; su dogma fundamental fué proclamado en el concilio de Efeso y constituye una parte de la impugnación de la doctrina herética nestoriana con referencia a la Cristología[1]. María en su propio dogma no se eleva por Ella misma, sino por el Hijo. Su imagen humana temporal en sus particularidades psicológicas no es accesible a ningún método histórico crítico, ni a ningún ensayo, por muy sutil e ingenioso que sea, ni a ningún amor por profundo que sea. Se halla velada, por decirlo así, en el misterio de Dios para mostrarse precisamente por ello en su significado

[1] Nestorio negaba la unidad de persona en Jesucristo.

religioso. El velo es el símbolo de lo metafísico en el mundo. Pero también es el símbolo de lo femenino. Todas las formas elevadas de la vida femenina presentan la figura de la mujer velada. Así se ve claro por qué los grandes misterios del Cristianismo se introdujeron en el mundo creado, no por medio del hombre, sino de la mujer. La Anunciación del mensaje de la Natividad a María se repite en el mensaje de Pascua a Magdalena; el misterio de Pentecostés presenta al hombre en la posición femenina de recibir. La misma Iglesia expresa esta relación señalando a la mujer en los oficios divinos —y también en la ceremonia del Matrimonio— el lado del Evangelio.

Entrega como misterio metafísico, entrega como misterio de Redención según el dogma católico, es el misterio de la mujer en una perfección infinitamente superior a toda criatura, plasmado en la imagen de la Bienaventurada Virgen y Madre, pero refractado como en una jerarquía de entrega, capaz de ser previvido o postvivido en múltiple figura. Igual que la Sibila precede a María, el misterio cósmico antecede al misterio de la Redención profetizado de la misma manera.

«Naturaleza, animales,
aguas, plantas y piedras.
Vuestros sencillos trabajos
son humildes plegarias.
Obedecéis.
Para Dios esto es suficiente»[1].

El motivo de lo femenino resuena a través de toda la creación. Flota como un delicado y lejano preludio sobre el abierto regazo de la tierra virginal. Flota sobre el tierno animal madre de la espesura, que en su maternidad casi rompe los límites de la animalidad. Flota sobre la amante novia y esposa, y en gran manera sobre toda madre humana. Todas son iluminadas por el hijo. Pero también puede reconocerse en la amante que se prodiga sensualmente. Flota sobre la mínima, la más fugaz donación, sobre la más pequeña, la más cándida bondad; incluso sobre su simple intuición. Brota de la esfera natural hacia la espiritual y sobrenatural: allí donde la mujer es ella misma en toda su profundidad no es ya ella misma, sino un ser que se entrega; pero siempre que se ha entregado es también novia y madre. La religiosa consagrada a la ado-

[1] Paul Verlaine.

ración, a la caridad,. a las misiones, lleva el título de madre; lo lleva como *virgo mater*. También la Sibila, que con la «boca espumante» anuncia el nuevo eón, es «madre del futuro»; toda profecía es sólo una forma de la maternidad. De la misma manera que la Sibila precede a María, le sigue a ésta la Santa. En ella vuelve el misterio primario a su origen. Por ello es profundamente comprensible que las más asombrosas obras realizadas por la mujer estuvieran ligadas a la esfera de lo religioso. Santa Catalina de Siena recibió la misión de hacer regresar al Papa de Aviñón a Roma y la llevó a cabo; Santa Juana, incluso, recibió la bandera de la batalla. Pero precisamente podemos decir de estas misiones extraordinarias que la mujer sólo las recibe virginalmente como la prueba de toda gran misión femenina. Por ello tampoco Santa Catalina está presente a la entrada del Papa en Roma; pero Santa Juana recibió su velo en las llamas de la hoguera.

Partiendo del motivo del velo resulta que a la mujer le es propia sobre todo la sencillez. Todo lo que pertenece a la jurisdicción del amor, la bondad, la compasión, el cuidado y la protección, o sea, lo realmente escondido y casi siempre traicionado en el mundo. Por

eso también aquellas épocas que rechazan a la mujer de la vida pública no son perjudiciales a su significado metafísico; incluso es probable que, como suele ocurrir muchas veces, sean precisamente éstas las que ponen en el platillo de la balanza del mundo el inmenso peso de lo femenino.

En todas las partes en donde hay entrega encontramos también un rayo del misterio de la Mujer Eterna; pero en donde la mujer se quiere a sí misma, allí se esfuma el misterio metafísico. Elevando su propia imagen, destruye la imagen eterna. Partiendo de esto se comprende la caída de la mujer, se comprende a Eva. No atañe a la esencia de esta caída el examinarla en la contraposición de espiritual y sensual. La caída de la mujer no es en realidad la caída de la criatura a la tierra, sino que es más bien la caída de la tierra, por cuanto ésta también significa lo femenino, la disposición humilde. La caída en la escena del Paraíso no está motivada por la tentación del dulce fruto, ni tampoco por una curiosidad intelectual, sino por el «seréis iguales a Dios», en contraposición al *fiat* de la Virgen. Por ello el auténtico pecado cae dentro de la esfera de lo religioso, por ello significa hasta lo más profundo la caída de la mujer; y la significa,

no porque Eva fuera la primera en tomar la manzana, sino porque siendo mujer la tomó. La creación cayó en su sustancia femenina, pues cayó en lo religioso; por eso la Biblia atribuye con razón la mayor culpa a Eva y no a Adán.

Pero es falso decir que Eva cayó por ser la más débil. La historia de la tentación de la Biblia demuestra claramente que era la más fuerte y aventajaba al hombre. El hombre considerado en sentido cósmico entra en primer término en cuanto a fuerza, la mujer reposa en su profundidad. Siempre que la mujer fué oprimida, no ocurrió porque era débil, sino porque habiéndola reconocido como fuerte se la temió; y con razón, pues en el instante en que el poder más fuerte no quiere ser la abnegación, sino la soberanía, surge naturalmente la catástrofe. En la oscura noticia de la lucha por el declinante matriarcado aún vibra el miedo ante el poder de la mujer; a la más profunda entrega responde la posibilidad de la máxima negación. En esta dirección el misterio metafísico de la mujer se inclina hacia el lado negativo. Por todo su sentido y ser no sólo se halla determinada para la abnegación, sino que es la misma fuerza de entrega del cosmos; por ello su negación significa algo demoníaco y es sentida como tal. Nunca es ella lo malo en sí —el ángel caído le precede en la caída, el demonio es masculino—, pero comparte con él la fuerza de la tentación. Tentación es la propia voluntad, lo contrario de entrega. El ángel caído es más terrible que el hombre caído, e igualmente la mujer caída es más horrible que el hombre. Su drama se halla plasmado en forma arrebatadora y maravillosa en la Pentesilea de Kleist. También en la imagen de la Medusa y en las Erinnias refleja la leyenda antigua el horror ante la mujer caída; incluso la creencia en las brujas de siglos cristianos, aunque erró terriblemente en este caso particular, en su fondo significa la autenticidad de aquel horror ante la mujer infiel a su determinación metafísica. Sólo la tremenda trivialidad en la que hoy se expone empíricamente la caída de la mujer ya no desprende un horror semejante. Pues la historia del pecado original se repite continuamente, como es natural. En un sentido profundo la mujer es culpable de toda caída, y no porque es la madre en cuyo regazo crecen los que caen, sino porque toda caída, también la del hombre, tiene lugar dentro de la esfera confiada a la mujer en sentido especial.

Así como la mujer caída se encuentra al principio de la historia humana, de la misma manera se encuentra al final de la historia. No es el hombre la auténtica figura apocalíptica de la humanidad, sino que la esencia de los «últimos tiempos» es precisamente el decaimiento de la figura del hombre, porque ya no puede dominar varonilmente las fuerzas desnudas de la destrucción. Por ello la Revelación apocalíptica no designa al Anticristo como ser humano, sino como «fiera del Averno». Como figura apocalíptica de la humanidad se encuentra en el Apocalipsis a la mujer; sólo la mujer infiel a su determinación puede representar la infecundidad del mundo que le traerá su muerte y su destrucción.

Si el signo de la mujer es el «hágase en mí», es decir, el querer concebir, o expresado en sentido religioso, el «querer ser bendita», la desgracia siempre se hallará donde la mujer no quiera concebir, no quiera ser bendita. Esto no sólo cabe decirlo en sentido biológico. A la línea ascendente de la jerarquía de entrega responde la línea descendente de la negación egoísta. Entre la negación heroicotrágica de la amazona y la negación apocalíptica de la mujer se abre un mundo. Al igual que el hombre pierde su humanidad en el imperio de las fuerzas desencadenadas que debería dominar, la mujer la pierde como prostituta. La «gran prostituta» es la imagen apocalíptica de la época final. La prostituta significa la terminación radical de la línea del *fiat*. En lugar de la entrega, aparece la forma última de la negación interior, la prostitución. Esta palabra no significa un juicio sobre la más desgraciada entre todas las mujeres, sino que la misma prostituta ya expone este juicio. La prostituta ya no sirve como «colaboradora» en el espíritu del amor y de la sumisión, sino que sirve como puro instrumento; el instrumento se venga dominando. Sobre el hombre caído en el imperio de las fuerzas se eleva triunfante la esclavizadora de sus instintos. De la misma manera que la prostituta como infecundidad absoluta significa la imagen de la muerte, como dominadora significa el dominio de la perdición.

Los apocalipsis de las diferentes edades y culturas preceden al apocalipsis final. Esto significa para el presente que la caída religiosa de nuestros días, inaudita en sus dimensiones, se percibe ya claramente en la aparición empírica de lo femenino. Como el velo, también la caída del velo es de un profundo simbolismo. Hemos dicho que todas las for-

mas elevadas de la vida de la mujer la presentan velada ; la novia, la viuda, la monja, todas llevan el mismo símbolo. El porte exterior nunca es vano ; sino que tal como sobresale del objeto, representa a éste. Visto así, muchas modas se convierten en terribles traidores, en sentido auténtico de la palabra, comprometen a la mujer. El quitar el velo a la mujer significa la caída de su misterio. Sin duda la mujer que ni tan siquiera se entrega en la esfera sensual, sino que se da al más desgraciado de todos los cultos, esto es, al de su propio cuerpo —y esto en medio de una inaudita miseria entre sus semejantes— representa una degeneración que ha roto hasta la última unión con su determinación metafísica. Aquí ya no nos contempla el rostro infantil ingenuo, de la vanidad femenina, sino que aquí se eleva, banal y fantasmagórico, el rostro que representa la plena oposición a la imagen divina. La máscara sin rostro de lo femenino. Ésta, y no el rostro desfigurado por el hambre y el odio del proletariado bolchevique, es la auténtica expresión del ateísmo moderno. Con ello vuelve nuestra consideración al punto de partida, a la proclamación de la sagrada imagen divina en el dogma de la Inmaculada.

La proclamación de un dogma responde

siempre a un determinado peligro religioso. El dogma mariano llevado a su formulación más general indica —ya lo vimos— la cooperación de la criatura en la obra de la Redención. Partiendo de aquí se nos esclarece su inmenso significado en relación con nuestros tiempos, pues la Gracia divina no se transforma ; pero lo que hoy aparece transformado en medida creciente es la cooperación de la criatura.

Reside en la consecuencia de la doctrina de la cooperación el que María aparezca como la más poderosa ayuda cuando peligra la fe, y como la triunfadora sobre la caída religiosa ; no es casual el que los santos de nuestros días se perfeccionen tan a menudo dentro de una unión especial con María ; no es casual si hoy la Teología va ahondando para poner más profundamente de relieve su invocación de «Mediadora de todas las Gracias». Esto es lo que significa la Letanía Lauretana cuando ensalza a María diciendo *Regina angelorum*, o sea, Reina del invicto San Miguel. Es lo que señala cuando la eleva como *Regina apostolorum*. Es aquella sin la cual tampoco puede obrar la predicación apostólica. Es lo que se quiere decir con la invocación *Regina sacratissimi Rosarii*. Tampoco surgiría la oración

sin la buena voluntad y disposición del corazón humano: el dogma de María no apela sólo al concurso de la criatura en María, sino en Ella al mismo tiempo reconoce la cooperación de todas las criaturas.

Pero toda precaria situación religiosa es siempre sólo la antesala de otra más general. La profunda relación entre ateísmo y juicio, es decir, la sencilla razón de que un disturbio en el centro debe desequilibrar todos los ámbitos de la vida externa se ha perdido en nuestra época como convencimiento general; pero en cambio posee la interpretación más maravillosa y provechosa de esta verdad que jamás se dió en ninguna época. Por ello la fe en María como triunfadora sobre la caída religiosa es el comienzo de la fe en María como «Perpetuo Socorro».

La mujer «trajo» la salvación en el sentido supremo de la palabra; esto no sólo puede decirse de la esfera religiosa, sino que al atribuirlo a ésta tiene validez absoluta. La idea de que los pueblos y los estados necesitan madres buenas para prosperar, junto con una verdad biológica inmediata expresa, a la vez, la verdad más profunda de que también el mundo espiritual no sólo necesita al hombre que debe dirigirlo, sino también a la madre. Aquí

se cruzan las líneas. Si la criatura por un lado niega su concurso a la Redención, por otro lado resulta que ha usurpado la Redención. La fe en la Redención por los propios medios, como fe creadora, es la locura masculina de nuestro tiempo secularizado y al mismo tiempo la explicación de todos sus fracasos. La criatura no es redentora en parte alguna, sino que debe ser corredentora. Lo realmente creador puede sólo ser recibido. También el hombre recibe el genio creador en el signo de María con humildad y entrega, o no lo recibe en absoluto sino que entonces sólo recibe el espíritu «que él comprende» y al que en el fondo no es capaz de comprender. Pues si bien el mundo puede ser movido por la fuerza del hombre, en el verdadero sentido de la palabra sólo es bendito en el signo de la mujer. La entrega a Dios es el único poder absoluto que posee la criatura: sólo la *ancilla Domini* es la *regina coeli*. Siempre que coopera la criatura con pureza aparece también la *mater Creatoris*, la *mater boni consilii;* siempre que la criatura se desprende de sí misma, allí se encuentra con el mundo torturado la *mater amabilis*, la «Madre del Amor Hermoso»; siempre que los pueblos son de buena voluntad, ruega por ellos la *regina pacis*.

Pero la redención interna de este mundo es sólo una imagen del más allá. Otra vez la naturaleza constituye el preludio de lo sobrenatural, otra vez resuena este preludio por todas las esferas de la existencia. La tierra que recibe virginalmente la semilla, recibe también a lo que muere para darle su último reposo. De la misma manera que toda vida surge de la entrega, también encuentra su fin en ella. Pero la tierra que recibe a lo que muere no es la Eternidad, sino que lo devuelve a la Eternidad; pero lo mismo que muere es ya germen de resurrección. María es la protectora de los que mueren, la *mater misericordiae*. Su figura es doble; como patrona del que muere individualmente representa también a la protectora de los que morirán cuando desaparezca el mundo; es decir, es también Madonna apocalíptica; la Asunción representa sólo su anticipación.

El Greco ha representado a la Madonna apocalíptica bajo la imagen de la Inmaculada. La característica belleza amenazada e inquieta del paisaje que pone a sus pies refleja el ambiente del mundo antes de la aparición de Jesucristo y predica al mismo tiempo el ambiente del fin del mundo antes de su vuelta; expresa aquel suspirar y aquella expectación

de la criatura que, según las palabras de San Pablo, está «en dolores de parto». Apocalipsis no es sólo fin, sino también principio. Jesucristo, que vuelve a juzgar al mundo, viene con la fuerza del creador del mundo; la Madonna apocalíptica como Inmaculada Concepción significa la promesa de un nuevo cielo y una nueva tierra. María, protectora de los que mueren, la *mater misericordiae*, es la *mater divinae gratiae*. Aquí surge otra vez el motivo de la Estrella matutina, la estrella que anuncia al Sol pero que palidece ante él. Al igual que la Letanía Lauretana de pronto interrumpe sus invocaciones a María para postrarse ante el *Agnus Dei*, así el «eterno femenino», después de «elevarlo», se arrodilla ante el «eterno divino». El misterio supremo de la Inmaculada es el Creador, el misterio supremo de la Corredentora es el Redentor. La gloria del Espíritu Santo, del mismo Amor increado, es la corona y el velo eterno sobre la frente de la *virgo mater*.

II. LA MUJER EN EL TIEMPO

La mujer en el tiempo parece significar la plena mitad de la existencia y de las vicisitudes humanas, o sea, también de lo histórico. Pero es evidente que no es la mujer, sino el hombre y su obra, lo que constituye el contenido de la vida histórica. El hombre no sólo domina las grandes acciones políticas de los pueblos, sino que también determina la pujanza y el ocaso de sus culturas intelectuales. Y —quizá sea esto lo más importante— incluso lo religioso, que vimos que está confiado especialmente a la mujer, en sus grandes manifestaciones históricas es formado por el hombre y está representado por él en primera

línea. Siempre que escuchamos la voz de los siglos, se le oye a él. Prescindiendo de excepciones, la mujer aparece como la plenitud intemporal de un silencio palpitante que acompaña o lleva la voz de aquél. ¿Significa la fuerza de entrega del cosmos —pues éste era el misterio femenino— también entrega en el sentido de una renunciación metafísica a la vida histórica? ¿Significa lo religioso en este mundo también carencia de autoridad? ¿Significa acaso que su reino no es de este mundo?, ¿o es que ambas cuestiones sólo exigen que se profundice más? ¿Es que plantean el problema de una nueva medida de la valoración histórica? Aquí el problema desemboca de lleno en la problemática del presente. La cuestión de la mujer en el tiempo se convierte en la cuestión de la mujer en nuestro tiempo.

Ya es conocido que la medida de la valoración histórica en nuestros días ha sufrido una transformación. La medida de la última época pasada se había formado remotamente a base del aprecio de la personalidad. La generalidad encontraba expuestos su dignidad y su valor en las grandes individualidades. En contraposición a ello, la época presente penetra hasta lo suprapersonal. No niega la importancia de un gran individuo; pero en su reconocimiento ya no encuentra un sentido último, sino que también el sentido del más grande de los individuos es la entrega a la comunidad; su valor se mide en su fecundidad en bien de ésta. La nueva medida para la valoración histórica no es ya personalidad, sino entrega. Visto desde esta nueva atalaya, el significado de los sexos en la vida histórica, es decir, de las fuerzas que la llevan en el fondo, debe estudiarse de nuevo.

Si se examinan las leyes de vida primitivas, a través de la investigación biológica se adquiere la convicción de que la mujer no representa ni ejerce en sí misma las grandes dotes históricas efectivas, pero sí que es su silenciosa portadora. Si se quiere conocer el origen de grandes facultades, no debe irse de los hijos a los padres, sino a las madres. Ello está testimoniado por un gran número de hombres geniales y sus madres. Pero por otra parte, muy a menudo hombres importantes tienen hijos insignificantes; esto indica que el hombre gasta su fuerza en su propia obra y que la mujer no la gasta, sino que la entrega. El hombre se gasta y agota en la obra, se entrega a su talento; la mujer entrega el mismo talento a la generación que sigue. Así el talento de la mujer parece equivalente al

del hombre, pero —y aquí surge el motivo fundamental que hoy impera— no para la mujer misma, sino para la generación. El sentido de su talento no es su personalidad, sino que va más allá de ésta. Pero con ello se encuentra sobre la línea que corresponde a la verdadera valoración de nuestro tiempo.

Partiendo de aquí adquiere un significado simbólico el que la mujer por término medio viva más que el hombre. El hombre representa la situación histórica correspondiente, la mujer representa la generación. El hombre significa el valor de eternidad del momento, la mujer el infinito del transcurso de las generaciones. El hombre es la roca sobre la cual se apoya el tiempo; la mujer es la corriente que la arrastra. La roca está formada, la corriente fluye; la personalidad pertenece en primer lugar al hombre, a la mujer le pertenece lo universal. Lo personal es lo que sólo vemos una vez y como tal es perecedero; devora su propio capital. Lo universal va acumulando. De la misma manera que la mujer como individuo vive por término medio más que el hombre, así la línea femenina de las generaciones se hace más vieja que la masculina; si hablamos de las familias, incluso de los pueblos que se han extinguido, siempre

pensamos únicamente en la línea masculina; en la femenina a menudo continúan aún mucho tiempo, e incluso es posible que no lleguen a desaparecer nunca. Sólo pocas veces nos damos cuenta de que la sangre de las grandes estirpes del pasado, por ejemplo los Staufer, incluso los carolingios, puede seguirse hasta nuestros días a través de la línea femenina, conservándose en las familias que tuvieron hijas. En ellas desaparece el nombre de la rama masculina; así como la mujer no es en primer lugar personalidad, sino entrega, también la continuidad que es capaz de dar a su sangre no es confirmación de sí misma, sino que la adquiere sumergiéndose en la corriente general de las generaciones. Aquí tropezamos con el segundo motivo fundamental de la mujer, el motivo del velo. Incluso el acontecimiento que le es más propio, o sea, el de dar la vida y la herencia de la sangre, queda sin nombre y oculto por su parte. La gran corriente de todas las fuerzas que formaron y formarán historia, fluye a través de la mujer, que no lleva otro nombre que el de madre; y nuestra época hace justicia a este hecho, honrando a la mujer en primer lugar como madre.

Pero junto a la madre se encuentra también

la mujer solitaria. Es simbólico que la mayoría de las mujeres que hoy no pueden ser madres pertenecen a la generación sacrificada de la guerra. Su esperanza de expansión en el matrimonio y con ello también la de la protección masculina descansa en las tumbas de la Prusia oriental y de Flandes. La guerra, sin embargo, sólo hace resaltar más lo que es el caso normal en todas partes. Partiendo de la madre, el problema de la mujer es relativamente fácil de resolver, pues la naturaleza ya lo ha resuelto; todas las cuestiones de necesidad económica están tanto fuera de lo natural como de lo esencial, que es de lo que aquí se trata. El equilibrio interno de la cuestión no reside, pues, en la madre, sino en la mujer soltera.

Es comprensible que nuestra época evite enfrentarse con ella. Vive en el ingenuo convencimiento de que el sentido de la soltera es el de ser novia; en sentido positivo sólo reconoce a la mujer soltera como viviendo en una esperanza juvenil. A ello responde después en sentido negativo el desengaño de la soltera de edad, o lo que aún es peor, la «solterona» satisfecha. Nuestra época, pues, ve a la mujer soltera sólo como circunstancia o tragedia; una simple circunstancia es pasajera, una tragedia quizá pueda conjurarse en el futuro. Pero aquí no se trata de una circunstancia, sino de un valor que también se conserva en la tragedia. Lo que expresado en sentido negativo se llama la solterona, en sentido positivo es la virgen. Naturalmente, no es la única manifestación de la mujer soltera, pero es su forma natural.

La virgen, en otros tiempos, tuvo una apreciación decisiva. No sólo la afirma el Cristianismo; algunos valores que éste manifestó ya habían encontrado su preludio lleno de presentimientos en la época precristiana. Nombres de montañas y constelaciones recuerdan a la virgen. Las figuras de Diana y Minerva presentan carácter distinto y de otro fundamento, pero en lo puramente natural no son menos impresionantes que la Santa cristiana. La gran veneración de que gozaba la mujer en la antigüedad germánica estaba ligada al elevado aprecio de la virginidad; de ello hablan las terribles leyes punitivas de los antiguos sajones que se refieren tanto al ataque contra la pureza de la virgen como a la mujer caída. Igual que la sacerdotisa de Vesta, la pitonisa germánica también era virgen. La leyenda alemana y el cuento alemán, nos presentan siempre el significado de la virgen

pura. En la leyenda alemana posee una fuerza redentora; aun hasta entrada la Edad Media la virgen pura podía pedir el indulto del condenado a muerte. Siempre que había una maldición o un encantamiento, sólo podía anularlos la virgen pura. Con esta fe en la fuerza redentora de la virgen se prepara la antigüedad pagana de nuestro pueblo para recibir el credo cristiano de María en un sentido, diremos de Adviento, empleando la hermosa expresión de Theodor Haecker sobre la Antigüedad,

> «La rosita que quiero decir
> de la que habla Isaías
> nos la ha traído sólo
> María, la Virgen pura.»

María, según la Letanía Lauretana, es la «Virgen de las Vírgenes» y la «Reina de las Vírgenes»; la madre de todas las madres es la *virgo intemerata*. Con el dogma de la eterna virginidad de la Madre de Dios, la Iglesia, no sólo expresa la intachable pureza de María, sino que afirma para todos los tiempos el significado independiente de la virginidad, y junto a la dignidad de madre coloca la dignidad de virgen. La idea de virginidad,

sacada del dogma, penetra en la era cristiana del gran arte occidental, pero al mismo tiempo ilumina las épocas precristiana y postcristiana. Siempre que el arte presentó a la virgen con maestría, no proclama una circunstancia ligada a lo temporal, como expectación juvenil o esperanza destruída, sino que proclama un misterio. En las maravillosas esculturas de la Antigüedad como en el florecimiento cumbre de la plástica y la pintura cristianas, aparece la virginidad en su expresión más propia, como virginidad absoluta. No son la gracia y castidad del aspecto su secreto, sino su carácter interno.

Esto, si cabe, aún se ve más en la literatura supratemporal que en las grandes artes plásticas. Primeramente llama la atención cuán a menudo glorifica aquélla el tipo virginal de la mujer más que el de madre y esposa. Antígona y Beatriz, Ifigenia y la Princesa del Tasso, son figuras virginales y sólo comprensibles como tales. Schiller, al presentar a Santa Juana, pudo constatar que la idea de virginidad se le aparecía como inquebrantable; la fuerza de la figura iba ligada a ella. Aquí la línea de la virgen coincide con la del hombre. También él valora la virginidad como impulso y aumento de fuerza para el

máximo rendimiento; éste es el sentido de las conocidas palabras de que sacerdotes, soldados y políticos, o sea, todos aquellos que deben exponer plenamente su vida, tienen que permanecer solteros.

Así, pues, la idea de virgen tanto en el dogma como en la historia, la leyenda y el arte por igual, no se muestra como circunstancia o tragedia, sino como valor y fuerza. Al reconocerlo, nuestra época se enfrenta con una doble dificultad. En el centro de su pensamiento ya no se encuentra Dios como en épocas pretéritas, sino el hombre, y no ya como individuo, sino como miembro en la cadena de las generaciones. Pero la virgen no tiene su lugar dentro de la generación, sino que la cierra. No se encuentra ya en la línea que marcha hacia un infinito terrenal, sino que se encuentra en el único y en apariencia finito instante de su vida personal. Desde aquí impulsa ella la fe a un valor supremo de la persona en sí misma, un valor que naturalmente ya no puede ser fundado únicamente por el hombre. Con otras palabras, la virgen representa en su figura la elevación y afirmación religiosa del valor de la persona sólo en su espontaneidad suprema hacia Dios.

Como la flor solitaria en las montañas, al

borde de las nieves eternas que nunca vieron ojos humanos, como la belleza inmarcesible de los polos y de los desiertos que eternamente permanecen inútiles al servicio y a los fines de la humanidad, la virgen también proclama que hay un sentido de la criatura sólo como esplendor de la gloria eterna del Creador. La virgen se encuentra al borde del misterio de todo lo irrealizado y desperdiciado en apariencia, e incluso semejante al que sufre temprana muerte, que nunca logró el desarrollo de sus más maravillosas facultades, se encuentra al borde mismo del misterio de todo lo aparentemente malogrado. Su castidad, que cuando es pureza encierra siempre profundo sufrimiento, significa el sacrificio por la visión del valor infinito de la persona. Desde aquí se ve claro el porqué la Liturgia coloca siempre a la virgen junto al mártir[1]; también éste reconoce el valor absoluto del alma con su sacrificio de la vida terrena.

Partiendo del significado religioso de la virgen, es patente y obligado que las órdenes religiosas femeninas exijan el voto de virginidad. Pero también vemos otra cosa clara. Todo lo temporal recibe su verdadero sentido

[1] Véase Marie-Antoinette de Geuser en su hermoso libro: *Briefe in den Karmel* (Pustet, Regensburg 1934).

de lo intemporal; aquí tropezamos con el hecho de que en todas partes donde se trata de descubrir las más profundas raíces de las cosas, el dogma cristiano católico ya ha elaborado la idea decisiva. Es necesario arrojar aquí una breve mirada a la ceremonia de la consagración de las vírgenes. Son decisivas las palabras del prefacio que la precede: «En la conservación de la bendición nupcial sobre el santo estado del matrimonio, hay sin embargo almas excelsas que desprecian la relación corporal de hombre y mujer, pero... que dan todo su amor al misterio señalado por el matrimonio.» El misterio «señalado por el matrimonio» es el *mysterium caritatis*[1]. El misterio del amor se encuentra tanto en la misa de desposorios como en la consagración de las vírgenes: ¡la virgen consagrada es *sponsa Christi!* También concibe la Iglesia —aquí coincidiendo con el mundo— a la virgen como destinada a las nupcias, pero estas nupcias no las ve sólo junto al hombre. Aquí se ve claramente la profunda relación de todo misterio femenino con el dogma de María. La eterna virginidad de María significa las nupcias y la sombra del Espíritu Santo. Esto

[1] De una antigua oración nupcial en el Sacramentarium Fuldense.

significa para la consagración de las vírgenes lo siguiente: es el *fiat mihi* de la virgen su renuncia al matrimonio, pero por parte de Dios es la consumación de su vida por el *mysterium caritatis* dentro de una esfera más elevada que la natural. El valor de la persona, que debe ser producido por el hombre, puede producirse porque existe para Dios y es producido precisamente en el *mysterium caritatis*. Desde aquí desciende un rayo de luz perpendicularmente a través de todos los estados de la existencia de la mujer solitaria; esto en lenguaje dogmático quiere decir que aparece la idea del vicariato.

Vicariato religioso traducido al lenguaje profano es la responsabilidad de todos para todos; o sea, que desde el *Corpus Christi* representa él la cima religiosa de una idea que nuestra época se ha puesto a divulgar en el terreno profano, exigiendo la represión del individualismo. Sólo la falta de verdadera comprensión de la esencia del dogma, que le queda como herencia de la época liberal, le cierra el camino para su propia subordinación a la verdad cristiana. Al igual que la creación genial no pertenece únicamente al creador, la perfección y un acto de amor no pertenecen tampoco únicamente al perfecto y al amante,

sino que pertenecen a todos. Sólo a una época ofuscada subjetivamente pudo parecerle imposible que los méritos de los Santos redundaran en provecho de sus hermanos y de sus hermanas. Esto significa para nuestro tema lo siguiente: el *mysterium caritatis* de la consagración de las vírgenes fluye según su sentido hacia el mundo; partiendo de la *sponsa Christi* se ve claro que el sentido oculto de toda virgen es un sentido que aun la última y la más insignificante defiende inconscientemente.

Y finalmente, aquí con esta última e insignificante se encuentra el lugar en el cual la única virgen reconocida por nuestra época tiene realmente su sitio como tragedia. A la víctima voluntaria se enfrenta la involuntaria, al *mysterium caritatis* el *mysterium iniquitatis*, al *fiat mihi* el *no* de la criatura. Para la mujer que no reconoce su virginidad como valor referido a Dios, la falta de matrimonio e hijos es realmente una profunda tragedia. La mujer tanto espiritual como corporalmente está más íntimamente dispuesta para ambos que el hombre; su falta puede conducirla a tener la impresión de la plena falta de sentido de su propia existencia. Pero el sentido interno de su falta de matrimonio y de hijos no se

ve afectado por esta aparente carencia de sentido; incluso en una extremada agudización de la idea adquiere quizá precisamente una elevación decisiva; el sentido supremo del valor de la persona probablemente sólo puede producirlo la existencia en apariencia fútil; en todo otro caso existiría el peligro de que al final sólo se produjera el valor de una obra cualquiera. En este punto la dialéctica religiosa se interfiere con la profana. La vida contemplativa, que considerada desde el punto de vista religioso expone la determinación suprema del hombre para Dios, vista desde el punto de vista humano es también la ausencia del mérito terrenal. Así la opaca voz de la mujer solitaria cuyo fin no se ha cumplido en el mundo repite fraternalmente la confesión de la consumación de la *sponsa Christi*. En el perfecto desprendimiento de todo mérito visible se trasluce la importancia suprema trascendental de la persona. Aquí la línea retrocede al carácter problemático del presente: ¿qué significa la idea de persona para nuestra época? ¿qué puede significarle aún?

Nuestra época ha allanado con razón la importancia de la personalidad como valor particular, pero por esto el valor de la persona no puede ser puesto en duda en manera al-

guna. Personalidad es un valor temporal, persona es un valor eterno. Como Dios mismo es persona, así la redención cristiana se refiere también a la persona. La Historia como tal recibe su sentido y fin por la persona; sin valores eternos sólo existiría el transcurso histórico. De aquí sale a la luz el doble significado de la mujer en la Historia. Si la importancia de la madre consiste en transmitir las facultades del hombre que forman la Historia, así la importancia de la virgen consiste en garantizar la capacidad histórica del hombre, la persona.

Si se ha reconocido la importancia religiosa de la virgen, se llega también inmediatamente a su significado temporal para el ser humano. La misma virgen que sacrifica el matrimonio y la maternidad para representar el valor solitario de la persona, con su sacrificio asegura a la vez también el matrimonio y la maternidad. De la misma manera que ella no permanecería virgen si no alzara ante su persona la idea del matrimonio, así defiende también los matrimonios de sus hermanas. En el exceso de mujeres es fatal la disolución del matrimonio tan pronto como la soltera menosprecia la virginidad. Sin la virgen no hay matrimonio, y por tanto tampoco maternidad

protegida. La virgen que cierra la generación para asegurar el valor de la persona, por otra parte también asegura a la generación, la asegura precisamente por el aprecio del valor de la persona. De la misma manera que el matrimonio y la virginidad están anclados en el *mysterium caritatis*, también lo están en la persona. El matrimonio en lo más íntimo está fundado en su valor. Así el valor supremo de la persona no redunda sólo para la persona, sino también para la generación. Significa otra vez tan sólo el velo en el cual queda envuelto todo acontecimiento femenino cuando estas circunstancias son, por decirlo así, desconocidas para los demás. Pero, por cierto, sin este velo carecerían de su supremo atestado y por tanto de su fuerza más profunda; ¡es de los manantiales ocultos de donde fluyen los efectos decisivos! Con esto nos encontramos frente a la idea de virgen como fuerza.

Ya vimos cómo el hombre conoce la importancia de la virginidad para sí mismo como elevación para el máximo rendimiento. Todo ahorro de fuerza en un punto significa la posibilidad de su intervención reforzada en otro. O sea, que la virginidad, en esta interpretación, no es exclusión sino conmutación de la capacidad. Esto quiere decir con referencia a

la mujer que su capacidad de amor, que no encuentra posibilidad de expansión en una familia propia, se transfiere en la familia de la colectividad. Es, pues, el mismo proceso de entrega que la biología nos muestra en la madre natural, cuando la mujer virgen que no puede hacer fecundas sus dotes en la generación ejerce estas dotes en una obra objetiva. Aquí la idea de virginidad roza la de maternidad espiritual. De ella se hablará en otro lugar, aquí tratamos de la mujer en el tiempo; pero la madre, también la madre espiritual, no está ligada al tiempo, sino que es una figura intemporal. En este lugar no se trata de la mujer maternal en sentido metafórico, sino de la obra espiritual objetiva de la mujer.

Virginidad significa, pues, en amplia medida, capacidad y libertad para la acción. Así se ve claro que la literatura dramática, o sea la construída puramente sobre la acción, prefiera tan decididamente la figura virginal de la mujer a la esposa y madre. La misma ley vale tanto para la figura literaria como para la producción literaria. No sólo una Antígona o una Ifigenia, sino también una Roswitha von Candersheim y una Annette von Droste-Hülshoff son esencialmente vírgenes. Así

pues, adquiere una profunda justificación el que la fuerza de la mujer libre de la generación se sienta impulsada a colaborar en la vida histórico-cultural de su pueblo; adquiere una más profunda justificación por cuanto el carácter de esta colaboración determinado por la experiencia es de que siempre «entra en acción» cuando es necesario. La colaboración histórico-cultural de la mujer repite igualmente en el campo de la obra objetiva lo que ocurre en el de la generación. Cuando falla la línea masculina, la hija representa la línea hereditaria. «La mujer entra en acción» significa, pues, que la mujer señala que existe alguna irregularidad en el hombre o un vacío en sus filas. Una verdad que encontró su inolvidable confirmación en el frente de retaguardia femenino durante la guerra mundial. O sea, que la aparición independiente de la mujer en el terreno cultural es siempre un signo. Aquí otra vez por unos instantes aparece el rostro de la Mujer Eterna sobre la mujer en el tiempo. La mujer «entra en acción» quiere decir que su actividad en sentido estricto no es actividad de por sí, sino entrega; es sólo una forma del femenino *fiat mihi*. Con esto se ha dicho que la actividad de la mujer se repliega otra vez cuando ya no existe una

situación que la requiera. En esta condición se encuentra el extraordinario mérito objetivo femenino, la mayoría de las veces desagradecido, o sea, un título de gloria profundamente velado; pero también se encuentra su límite. El significado de la mujer para la vida histórico-cultural no puede depender en el fondo de su colaboración objetiva; es mucho más profundo.

De la misma manera que la virgen, como tal, está al borde de los misterios de todo lo aparentemente desperdiciado e irrealizado, así también siendo capaz de obrar se encuentra al borde de los mismos misterios. Otra vez vemos relacionado con el motivo del velo el que la actuación femenina en la inmensa mayoría no llega a ocupar el primer lugar, sino todo lo más el segundo, o sea que muy pocas veces agota la plena profundidad y fuerza del alma femenina y la convierte en factor cultural femenino independiente; en la mayoría de los casos se acomoda a la pretensión maculina y ya por esta simple acomodación queda postergada frente a la obra original masculina. De todas maneras también se relaciona con el mismo motivo del velo el que allí en donde la actuación de la mujer alcanza realmente una originalidad y elevación supremas,

surja con más fuerza que en el hombre la impresión de una vocación carismática. El carácter carismático de una vocación o de una acción no significa únicamente el carácter extraordinario, sino sobre todo el religioso. Por eso no es casual si la real genialidad femenina aparece siempre sólo en la esfera religiosa. La grandeza de una Hildegarda de Bingen, una Juana de Orleáns, una Catalina de Siena, es imposible parangonarla con la de ninguna mujer en el mundo profano. Así se comprende que precisamente la Iglesia, aunque hace al hombre portador exclusivo de la jerarquía, reconoce el carisma femenino.

Otra vez nos viene de lo religioso la dilucidación del problema. Al igual que se comprende el sentido de la virgen considerando el concepto de *sponsa Christi*, igualmente comprendemos la obra genial femenina por el carisma. Sólo Dios puede levantar el velo bajo el cual Él mismo ocultó a la mujer; pero esta revelación es sólo un velamiento más profundo. Lo carismático no significa la fuerza de la elaboración de la propia obra, sino la extinción de la persona para ser instrumento del Altísimo. Si antes se trataba del valor de la persona desprendido de cada obra, en la vocación carismática se trata de la obra des-

prendida de la persona ; el mismo carisma se convierte en velo. Al hecho de «la mujer entra en acción» corresponde en un grado más elevado el hecho de «la mujer está destinada» y sólo lo está en casos extremos, incluso se diría desesperados. La más elevada vocación de la mujer es siempre un último recurso. Se comprende la asombrosa importancia de Santa Catalina de Siena o de Santa Juana cuando se sabe quién había fracasado antes en la empresa.

De la misma manera que el valor supremo de la persona sólo puede ser producido por la existencia fútil en cuanto a la actuación, así el carácter auténtico de la vocación es producido por lo en apariencia incompetente. Sólo en esto se manifiesta con toda pureza el carácter del enviado. Desde aquí queda dilucidado por qué las más grandes figuras de la Historia universal parecieron insignificantes o ineptas a sus contemporáneos al principio de su carrera y por qué su importancia se vió más tarde contra todo lo que se esperaba. Lo valioso en el hombre está siempre en peligro, de manera que finalmente presenta sólo el valor de algún esfuerzo y no el valor de la persona ; así lo elegido en primera línea está siempre en peligro de exponer, no la vocación, sino sólo el grado de aptitud, es decir, de no realizar la misión, sino de prevalecer ellos mismos. Pero en toda gran realización hay un factor positivo que no sólo atañe a las posibilidades del realizador, sino incluso a sus intenciones ; con otras palabras : la revelación de la voluntad creadora divina y del acto creador es la auténtica característica de toda gran obra humana y de todo gran acto humano.

Para comprobar esto a veces tiene que ser invocado lo incompetente, debe hacerse visible el puntal invisible de los acontecimientos. Este es el significado simbólico de la mujer carismática. El fundamento esencial de su elección frente al hombre reside en el hecho de su mayor facilidad natural para extinguir su personalidad, convirtiéndose en simple instrumento y receptáculo. Ser portadora del carisma significa ser *ancilla Domini*.

Así la obra asombrosa de la mujer, la carismática, permanece también absolutamente en los límites de lo femenino, en la línea de la simple colaboración, o sea, en la línea de María. Precisamente con esto eleva el esfuerzo menor de sus hermanas insignificantes. Sobre ella cae un rayo del misterio de la Mujer Eterna, y a través de ella el mismo rayo

cae sobre aquéllas. Otra vez aparece la idea de la representación. El coloquio fraternal entre la *sponsa Christi* y la mujer que ha quedado incompleta en el mundo continúa. Partiendo del carácter de la simple colaboración, también de la mujer carismática se dilucida el misterio de por qué el esfuerzo femenino fuera del carisma siempre permanece en segundo o tercer lugar. El motivo no consiste en una menor capacidad, sino en la esencia y misión de lo femenino. Lo que se dijo antes del valor de la persona se dice también aquí. En una agudización suprema del pensamiento precisamente la obra modesta testimonia el de la mujer no como puntal visible sino invisible de la vida histórica. La virgen representa el supremo valor de la persona independiente de cualquier obra, y así la mujer aquí representa el supremo valor independiente del éxito, reconocimiento y logro, no ya de toda capacidad, sino también de toda obra; representa asimismo la más elevada realidad de lo desconocido, aparentemente ineficaz y oculto en Dios. Pero con ello, como las solitarias tumbas de una guerra perdida, responde al sentido supremo de la Historia: sobre el mundo visible ella responde al mundo invisible.

Pero en la idea de colaboración se da aún una visión más amplia. La doctrina de la Iglesia desemboca, por un lado, de la *virgo* a la idea de la *sponsa Christi*, y por otro lado a la de *sponsa* del hombre. El mismo misterio que se cierne sobre la consagración de las vírgenes vimos que se cierne también sobre la misa de esponsales. «Señor Dios nuestro —leemos en una antigua oración nupcial—, Tú has querido que en la procreación de las generaciones una sea creada de la otra por el *mysterium caritatis*.» El *mysterium caritatis* que aquí se comprende como misterio de creación, significa en el lenguaje profano el significado creador de la polaridad entre fuerza masculina y femenina. Toda vida se basa en el principio de su cooperación; su campo de acción se extiende por todo el universo. Bajo este campo de acción de la polaridad se encuentra también el ámbito de la creación cultural espiritual. O sea, que ya no se trata de la obra independiente de la mujer en la cultura, sino de su papel en la cooperación con el hombre, su papel dentro de la obra de él; se trata de la aceptación de un *mysterium caritatis* también en el orden espiritual cultural, se trata del carácter nupcial de la cultura.

Aquí se presenta una dificultad aparente.

En estricta analogía con el misterio natural de la creación debería corresponder a la mujer la concepción y el fruto intelectuales; la mujen entraría en la obra del hombre con el papel de *mater*. El *mysterium caritatis* como nupcial no es aún el misterio de la madre, sino el de la *sponsa;* la *sponsa* se encuentra entre *virgo* y *mater*. Estos conceptos, tal como se encuentran unidos en el título de María como la Mujer Eterna en el maravilloso panorama en que el dogma sitúa a la mujer, constituyen a la vez las dos cimas o puntales básicos entre los que se desliza como en un amplio y fértil valle el inmenso reino de la *sponsa,* el reino de la compañera del hombre. Se trata de un terreno independiente con la precisa e importante aclaración de que cada una de las tres formas de validez intemporal de la vida femenina —*virgo*, *sponsa* y *mater*— representa la realización de toda la vida de una mujer, pero cada una dentro de su forma. El contacto entre sí de las distintas formas, el paso de una a otra no quiere decir que una forma se supedite a la otra, de manera que sólo a la *mater* la corresponda el papel esencialmente femenino. Bien es verdad que la *sponsa* representa la etapa preliminar de la madre, pero al mismo tiempo también es

la portadora de un misterio femenino independiente. La Iglesia lo expresa reconociendo al matrimonio sin hijos como plenamente válido e indisoluble; esto quiere decir: la esposa, que se encuentra entre *virgo* y *mater*, no es sólo futura portadora de la generación, sino que precisamente como esposa es en primer término persona; el carácter sacramental del matrimonio no santifica únicamente a la generación, sino que liga a las personas. No se trata solamente de la procreación, sino también del significado de gracia del amor mutuo de dos personas, de la responsabilidad espiritual de uno respecto al otro en su camino hacia Dios.

El *mysterium caritatis* de la misa de esponsales no indica sólo la fecundidad corporal del matrimonio, sino también la espiritual; el hombre y la mujer según la Iglesia no son únicamente «una sola carne», sino también un solo espíritu. La *sponsa* que en un sentido de su ser representa a la futura madre, en otro sentido que no es el natural, sino el espiritual, lleva el carácter de lo virginal en sí, lo lleva como novia. La novia significa el verdadero misterio de la *sponsa*. De la misma manera que la novia es un misterio independiente, diremos también que es un misterio permanen-

te. El lenguaje popular sabe por qué designa a las «bodas de plata» precisamente como bodas. Aun como *mater* la mujer, por cuanto se dedica al amor del hombre, es como una desposada. Es tomar el carácter del misterio de manera demasiado naturalista cuando en la novia sólo vemos la *sponsa* juvenil del día de la boda. Con respecto al hombre enamorado, la *sponsa* queda de por vida siendo novia, igual que el día de la boda se repite durante toda la vida; la nupcialidad de la mujer responde al milagro del amor que siempre se renueva. Del carácter de la *virgo-sponsa*, como se nos presenta en la *sponsa Christis*, cae un reflejo también sobre la *sponsa* del hombre. De la idea de eterna nupcialidad surge también sobre ella el rostro de la Mujer Eterna; María, que en su título sólo reúne a la *virgo* y a la *mater*, es la desposada del Espíritu Santo, pero también es aquella que en la mañana de Pentecostés y estando entre los Apóstoles recibe con ellos al Espíritu Santo. Pero el mismo Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras es tanto Espíritu de Amor como Espíritu de la Creación. De esta doble designación se ve claro el doble carácter del *mystrium caritatis*. Vemos, pues, cómo en todas partes la Iglesia ha elaborado los puntos de vista decisivos.

Al igual que la *sponsa Christi* constituye la cima y la aclaración del problema de las vírgenes, así la *sponsa* ligada sacramentalmente también es la cima de la idea de *sponsa*. Detrás de ella se encuentra la enorme cantidad de posibilidades creadoras entre hombre y mujer en cuanto al espíritu. Existe la esposa que no está ligada sacramentalmente, la amiga, la amante del hombre, existe también su compañera de trabajo. Sobre todas ellas cae la luz iluminadora de la misa de esponsales. Lo que a la sombra del sacramento es el significado de salvación creadora de dos seres entre sí, en la esfera profana es la comunidad de vida creadora, el significado espiritual único de dos seres uno para otro. Existe también un *mysterium caritatis* mundano interno como misterio de creación espiritual entre hombre y mujer, también existe una *sponsa* como novia del espíritu masculino. Nos acercamos —pues hablamos de lo cultural— a aquellas célebres parejas que proporcionan la interpretación viva de esta idea. Dante y Beatriz, Miguel Angel y Vittoria Colonna, Hölderlin y Diotima, Goethe y Frau von Stein, Richard Wagner y Mathilde Wesendonk, sólo para mencionar los más célebres, nos señalan el camino.

«Tú penetraste en mí por los ojos
y me obligaste a extenderme poderosa-
[mente.»

se lee en los sonetos de Miguel Angel a Vittoria Colonna. Y más claramente lo vemos aún en Hölderlin cuando se dirige a Diotima:

«Asombrado te miro, como de época pre-
[térita
oigo voces y dulces cantos y el tañido de
[las cuerdas
y en llamas liberado
se nos eleva por los aires el espíritu.»

Aquí el Yo se ha ampliado a Nosotros, aparece la conciencia de la creación a dúo; aparece el carácter de la creación espiritual como vida, el carácter nupcial de la cultura.

El papel femenino en este *mysterium caritatis* espiritual es el mismo que en la vida histórico cultural. Sólo en casos poco frecuentes esta colaboración será fecunda para la mujer como creación propia, como, por ejemplo, Elisabeth Barrett - Browning en sus «Sonetos portugueses», o Marianne Weber en su extensa exposición de la vida y la obra de su

esposo. La mayoría de las veces la mujer desaparece en la obra del hombre o sólo se hace visible en el homenaje que éste le rinde. Como ejemplo de la completa desaparición de la mujer, incluso de la superdotada, en la obra del hombre, tenemos a Marianne de Willemer; sabemos que su participación en los versos del «Westöstlichen Divans» es mayor de lo que podemos determinar en particular. Pero en el fondo no se trata de la determinación de una tal participación de la mujer, sino precisamente porque la mujer muchas veces no colabora activamente aparece la esencia de la participación femenina. La idea de la *sponsa* como novia del espíritu masculino significa que la *sponsa* como la otra mitad del hombre es la otra mitad de la existencia en absoluto. También para la creación espiritual vale la maravillosa expresión de la Biblia de que el hombre debe «conocer» a la mujer. Él conoce en ella la otra dimensión de la existencia humana. Polaridad es totalidad. Es la condición para toda gran obra. Partiendo de aquí se comprende la confesión casi aterradora de Hölderlin a Diotima:

«Cuando el Dios que me anima
me amanece en su frente.»

No «amanece» en el fondo «el Dios», sino que amanece la totalidad de la creación divina, amanece la otra mitad de la existencia sin la cual tampoco el Dios puede animar una gran obra. Este es el elevado sentido que tiene el viaje de Dante por el infierno y el cielo, primero conducido por un hombre, Virgilio, pero después por una mujer, Beatriz, la amada de su juventud. Pero esta otra dimensión en realidad no se presenta, sino que se entrega. El hombre «conoce» a la mujer, pero la mujer es conocida en la actitud de la entrega. En la línea espiritual de que aquí tratamos, no se trata de que la mujer acoja las ideas masculinas en bien de una colaboración y desarrollo espiritual; esto puede ocurrir en algún punto, pero es también una forma tan sólo del *mysterium caritatis*, no su esencia. No significa tampoco una simple resonancia comprensiva de la mujer —esto es sólo acompañamiento musical—, sino que aquí la entrega es revelación, es una dádiva. La mujer entregada a un hombre, en cualquier forma que sea, le trae como dote la mitad de un mundo. En la entrega de la mujer como revelación de esta otra mitad de mundo se encuentra la participación femenina en la creación histórico-cultural del hombre. Entrega es revelación,

pero velada. Incluso en el más allá se aparece Beatriz a Dante velada.

La revelación de la mujer es tan velada que a veces el hombre no reconoce la revelación de lo femenino: cree más bien recibir su propia imagen antes que a la mujer.

«Entonces sé que soy yo»,

dice Hölderlin al sentir la proximidad de Diotima. Sólo al percatarse del otro la imagen propia se hace capaz de crear. Toda imagen tiene su posición sólo dentro del todo; también la esencia del hombre se hace clara en la esencia de la mujer. Totalidad no significa únicamente manifestación de la «otra mitad» de la existencia, sino también de la propia. Así como la mujer sólo puede ser conocida por el hombre cuando éste se le aproxima con un amor fecundo, así se reconoce él mismo del todo en su amor. Este es el sentido del «espejo» que tan a menudo aparece en los testimonios de grandes poetas sobre su relación con la mujer. En este espejo mira Dante cuando Beatriz le pide su confesión en el monte de la purificación. Con esto se comprende también por completo el apasionamiento con que a menudo se ha luchado por

una mujer y su proximidad espiritual ; su persona espiritual comprende aquella inmensa dote, de la cual sólo puede participar el hombre a través de ella. La *sponsa*, tal como se encuentra entre *virgo* y *mater*, se encuentra también entre persona y generación ; incluso da un paso más allá de ese límite. La *virgo* aseguraba al hombre el supremo valor solitario de la cultura ; la persona, la *sponsa*, le aseguraba la colaboración de la mitad de un mundo. De la misma manera que redime la vida del hombre de su soledad, también le arrastra espiritualmente más allá del límite de su persona. Conociendo la presencia de lo femenino se ve claro el elemento anónimo que hay en toda gran creación.

También aquí surgen los momentos esenciales para todo lo femenino, el carácter de la cooperación y del velo ; con otras palabras, en el elemento anónimo de la cultura reconocemos el puntal invisible de la Historia. La mujer no es lo realmente activo, sino lo cooperante ; pero lo cooperante es a la vez contribuyente. Por cierto, para distinguir esta línea se necesita un determinado concepto sobre la esencia de la creación espiritual. Con aparente justificación puede hacerse la objeción de que aquí no existe ninguna diferencia entre el objeto de una creación y el sujeto del creador ; simplemente el estar contenida en la obra del hombre no significa una participación en la creación. Sólo que esto es una objeción de la época pretérita de los grandes *Yo*. Hoy en cada creación cultural no vemos únicamente la obra de su creador ; para nosotros precisamente la esencia de la gran creación es que a ella confluyen muchas corrientes. Nuestra época expresa este conocimiento en el significado que por ejemplo concede al paisaje y al suelo para la obra espiritual. El hombre creador es el orador de un coro. No sólo crea, sino que por medio de él es creado. El verdadero poeta sabe que también el objeto compone con él ; conoce la misteriosa penetración de éste en él, sus comunicaciones rayando en lo maravilloso. No se crea que él sólo ama a su tema ; el tema le ama a él.

«No siempre los afanes del artista
llegan a ordenar su obra según la visión
[de su espíritu,
cuando la materia es sorda para darle res-
[puesta»,

dice Dante. La vanidad y la envidia de crea-

dor son por eso siempre los delatores de un hombre creador que no lo es en sentido elevado; el hombre realmente creador se resistiría, por el contrario, a ser celebrado como único promovedor de su obra; él ve claramente que su grandeza y amplitud dependen de la participación de muchos. Esto es lo que Ricardo Wagner quiere decir con sus célebres palabras: «¡Pueblo alemán, esto es lo que has escrito y compuesto!»

Partiendo de aquí se comprende también los muchos homenajes a menudo delirantes que precisamente rindieron a la mujer muy grandes poetas; eran la ofrenda jubilosa de la conciencia de no crear solos. Toda profunda y auténtica figura de mujer que caracteriza la obra del hombre, reconoce en el fondo el *mysterium caritatis*.

El proceso creador entre el hombre genial y la mujer se repite después en todas las formas comunes de la vida cultural. En este sentido la historia de las órdenes católicas como portadores de la cultura —y de cultura tratamos aquí— son muy notables. El *mysterium caritatis* se encuentra en las grandes amistades religiosas de San Francisco con Santa Clara, de San Juan de la Cruz con Santa Teresa de Avila, de San Francisco de Sales con

Santa Francisca de Chantal, e igualmente se encuentra en las fundaciones que van unidas a aquellos nombres. La esencia del misterio no es sólo amor, sino también caridad. Toda orden importante portadora de la cultura ha buscado el complemento en la orden femenina y lo ha encontrado. El *opus Dei* del benedictino que como alabanza a Dios representa la imprescindible condición y a la vez el sentido de toda cultura, no hubiera realizado nunca su fin de ser alabanza representativa de toda la creación si faltara la voz de la mujer en su coro. La orden de los franciscanos que opuso la nueva directriz espiritual del amor y la pobreza a una cultura que se asfixiaba en su exuberancia, por sus ideales dependió de la disposición de renuncia y corazón de la mujer. La severidad espiritual y la mística de Santo Domingo encuentra su más elevada realización, no sólo en la ideología de Santo Tomás de Aquino o en la profundidad de alma del maestro Eckhardt, sino también en la obra de Santa Catalina de Siena. Pero el Carmelo que en nuestro sentido significa la libertad interna de la cultura y señala con ello el lugar adecuado a la cultura, es decir, que la protege del peligro de idolatría, por su íntima relación con María ya se basaba en la

participación de la mujer. Incluso la Compañía de Jesús, que no buscó la correspondiente rama femenina —por cuanto era portadora de la última cultura de raigambre europea, el barroco— tuvo que encontrarla contra su voluntad. Como preveía San Ignacio, la correspondencia de todas maneras nunca podría ser perfecta en una orden femenina. Las fundaciones femeninas que se apoyaron en los ideales educativos de los jesuítas sólo presentan algunos de sus rasgos. Así como en el Carmelo se encuentra la silenciosa capacidad de sufrimiento de la mujer, tenemos aquí la callada, pero heroica defensa del mundo cristiano por la mujer. Así es como sobre esta orden tan alejada del ideal de familia conventual se cierne el *mysterium caritatis*.

Pero se cierne también sobre aquellas polifacéticas y mundanas colaboraciones de trabajo entre hombre y mujer que —existiendo entre hombre y mujer— nunca serán sólo colaboraciones de trabajo, sino que serán también una relación para la totalidad del ser. También esta última relación está en la línea de la primera, aunque tan sólo como última. Toda relación entre hombre y mujer, aun la más insignificante, que tienda hacia el lado de la totalidad, tiene mayor importancia que

las comunidades masculinas o femeninas. Éstas, naturalmente, tienen un sentido determinado para ciertos fines, la mayoría de las veces combativos o autoeducativos para la formación de determinadas ideas nuevas, es decir, siempre sólo para campos limitados. Para la cultura carecen de importancia, incluso significan el peligro de la esterilidad por la limitación y unilateralidad. Incluso algunas grandes creaciones de la cultura que hablan en contra de esto en apariencia, no han escapado por completo a este peligro; esto ya lo demuestra la limitación de su efecto en círculos especialmente selectos. El círculo selecto está aquí en relación inmediata con la totalidad deficiente; fuera del campo de fuerza polar hay algunas obras de categoría, pero no existe la totalidad. Todas las épocas poderosas culturalmente en sentido elevado se dejaron llevar por las fuerzas de la polaridad de la existencia. El período alemán de genios se encuentra aquí en la misma línea que la época otónica, el período más maravilloso de la mujer en la historia alemana que coincide con la época más grande de nuestro pueblo.

Por otra parte, naturalmente, ciertas degeneraciones hacen comprensibles algunas limitaciones transitorias, por ejemplo, las asocia-

ciones masculinas en épocas no heroicas. Significan la voluntad para una pura y fuerte exposición del propio polo y por ello contienen al mismo tiempo el repudio del hombre afeminado y de la mujer masculinizada. La cultura naturalmente no se eleva a través de la asociación de hombres, pero sí se crea la distancia a estas manifestaciones que ya no tienen consideración como fuerzas polares de la cultura. Una tarea principal del presente consiste en abrir nuevas posibilidades a la cultura basándose en un nuevo sentido tanto del hombre como de la mujer. En primer lugar siempre coincidirán con acontecimientos naturales, con el matrimonio, con la amistad y el trabajo en común. Más allá de esto tendrá que verse también la tarea de una sociedad renovada. Precisamente en este terreno, tan estéril hoy día, residió la importancia del período alemán de los genios. Se trata de encontrar de nuevo la indisoluble relación de la forma y de la formación de la vida. La importancia cultural de la sociedad se halla en el contacto espiritual entre hombre y mujer. En Herder se trata de la expresión de un tal contacto espiritual cuando en el círculo romano se le aparece Angelika Kaufmann como «una gracia honesta y callada, igual a la armonía

que daba el tono a toda la naturaleza y sociedad».

La visión misma de la esencia de lo femenino naturalmente está determinada tanto por la elevación del que mira, como del mirado; sus posibilidades se extienden por todas las esferas de la existencia humana. La Beatriz de Dante y las figuras demoníacas de mujer de Strindblerg, por encima del abismo que las separa, representan, sin embargo, la misma totalidad, sólo que sumidas en la luz o en la oscuridad, en el camino hacia el Paraíso o hacia la condenación del Infierno. Esto quiere decir que el *mysterium caritatis* entre hombre y mujer puede degenerar también en *mysterium iniquitatis;* pero incluso en la degeneración en la línea creadora de la cultura significa siempre fertilidad; sólo que la creación que surge de él tiene carácter destructivo. En este hecho reside la tremenda responsabilidad que resulta de la relación entre hombre y mujer. Sólo se comprende a medias esta responsabilidad cuando se la ve únicamente en la línea de la moral y de la generación. Lo que vale frente a la nueva esencia viva en sentido biológico, también vale frente a la esencia viva de una nueva obra. Precisamente tenemos aquí un punto capital, en el cual se da

la plena responsabilidad de la mujer para la cultura; la imagen que presenta de ella el hombre creador —tanto en su elevación como en su bajeza— es precisamente la imagen que ella le ofrece.

Así, pues, como resultado total de estas relaciones en toda la línea, vemos que el planteamiento de la cuestión, con el cual abordábamos el problema de la mujer en el tiempo, sólo estaba bien relativamente. Habíamos partido de una cultura masculina en sus diversas formas de manifestación; pero la esencia de la cultura es la esencia de todo lo vivo y por ello ligado a las leyes de la vida, en la cooperación de las fuerzas de polaridad que imperan en el universo. La esencia de la cultura como vida espiritual puede limitarse desde aquí.

Cuando el artista creador mira los grandes ámbitos vivos de la creación de la cultura, cuando considera la filosofía, la poesía, las artes plásticas, incluso la cultura misma en concordancia con el lenguaje de los pueblos de cultura en figuras alegóricas femeninas, se expresa en ello la idea de la cooperación partiendo de lo objetivamente dado, o sea, en la línea femenina, que aquí sale velada al encuentro del hombre desde los distintos ámbitos de creación. Esto quiere decir que el hombre, consciente o inconscientemente, posee en estos campos de la creación la relación para la totalidad de la existencia. Por el contrario parece muy significativo que en los atrevidos campos combativos de la cultura, en donde el espíritu trabaja con construcciones unilaterales, aparezca el nombre masculino: el materialismo, el socialismo, el futurismo. El hombre, cuando creó estas nomenclaturas, se encontró sólo en estos dominios y por ello los denominó siguiendo su propio sexo. Quizá con esto pueda determinarse el límite de la cultura creadora en el sentido de vida. Está claro que su abundancia real se desarrolla allí donde comprende la totalidad de la existencia, en donde aún se siente y se recibe el *mysterium caritatis*. Más allá de él no hay aún naturalmente obras asombrosas, pero se aproximan a otra ordenación de las cosas; ya no son con sentido completo creaciones orgánicas surgidas de la totalidad de las fuerzas polares, sino que aquí la gran corriente de la cultura comienza a apresurarse como en una cascada hacia aquellas márgenes en las que ya no son necesarios los misterios; las últimas estribaciones de la cultura terminan en la civilización.

Con ello nos hallamos ante otro aspecto. La presencia del factor femenino ya vimos que significa la presencia de un oculto auxiliar, colaborador, servidor. A la mujer le pertenece el factor del respeto. Determinar el límite de la cultura palpitante por medio de la presencia del *mysterium caritatis*, quiere decir determinarlo por medio del respeto. El factor del respeto es sólo otro nombre para el motivo del velo. Pero la civilización se hace visible; en lugar del motivo del respeto aparece el motivo del deseo de dominación. En la civilización no hay cooperación, sino que sólo existe la utilidad de fuerzas encadenadas e inanimadas. Así, pues, el límite de la cultura designado por la ausencia de la existencia femenina coincide, pues, necesariamente con el límite en donde empieza la ausencia de lo religioso.

Lo religioso —para decirlo otra vez— no significa lo divino, sino su veneración, o sea, en primer lugar sumisión. El mundo actual acostumbra a huir ante ésta como encarnación de lo indigno, lo cual se basa en una mala interpretación. Lo contrario de sumisión no es dignidad, sino altivez; o sea, una exageración de la verdadera dignidad del hombre en la línea de lo que verdaderamente le es indigno. Sumisión es la verdadera dignidad humana ante Dios. Lo religioso como sumisión en el sentido de lo creador significa que lo que partiendo del hombre natural es la acción y la obra de la criatura, partiendo del hombre religioso es la simple cooperación de la criatura. Es aquí donde surge el profundo sentido de la exagerada confesión de Hölderlin:

«Cuando el Dios que me anima,
me amanece en su frente.»

Las cualidades dominadoras y creadoras del hombre son sólo una parte de la realidad creadora; la otra parte es sumisión. La aparición de la otra dimensión de la existencia en el fondo es la aparición de la sumisión de la criatura, es la condición del Dios que amanece al hombre como creador; Dios crea inexorablemente sólo de las dos esferas del ser. En la cooperación de la mujer como *sponsa* de su espíritu, el hombre vive su propia fuerza creadora como simple cooperación a la obra de Dios, creador único.

Es en esta relación donde se comprende por completo lo que antes hemos llamado el elemento anónimo en toda gran creación de la

cultura. Si el nombre de los grandes arquitectos de nuestras catedrales románicas nos son desconocidos en gran parte, o si ya no nos permiten reconocer la figura que se esconde tras ellos, no se expresa en manera alguna sólo la ausencia de sentido para las tradiciones personales en aquellos tiempos, sino que se expresa sobre todo la conciencia de que toda obra muy grande, también por el lado trascendente, contiene un *plus* misterioso que va más allá de su creador natural.

Así como aquellas catedrales fueron edificadas únicamente para honrar a Dios, también en la conciencia de sus constructores fueron igualmente edificadas por Dios. Antes que el hombre pudiera edificarlas, Dios ya había erigido su imagen en el hombre. En el anonimato de aquellos grandes arquitectos aparece igualmente el hombre en las huellas de la mujer y ante Dios es anónimo como ella ; en este anonimato encuentra él el otro lado de la fuerza creadora. En la sobresaliente magnificencia de aquellas catedrales reconocemos el verdadero y supremo significado del anónimo. Si apareció antes sólo como cooperante, aquí su carácter se desenvuelve también como cocreador. En la magnificencia de aquellas catedrales aparece a la luz del día el misterio de que la creación, que por una parte proclama la fuerza creadora de Dios, por otra parte vela también la fuerza creadora de Dios. Dios es un Dios invisible, muy silencioso y oculto ; también permanece anónimo en su creación. Con esto se comprenderá lo que decíamos antes: también lo cooperante es cocreador. La mujer, como cooperadora oculta, representa el anonimato de Dios ; lo representa como un lado de lo creador ; pero el hombre participa de él, apareciendo en la línea de la mujer. En la obra conjunta de las fuerzas anónimas y de las reconocibles, se encierra la totalidad de lo creador. El enorme significado del anónimo que nuestra época ya ha reconocido en la línea profana, se fundamenta ahora tanto en la derivación de lo religioso como en lo religioso mismo. Aquí aparece otra vez, y ahora en el sentido más profundo, la duplicidad de carácter del *mysterium caritatis;* se ve claro por qué se cierne tanto sobre la misa de esponsales como sobre la consagración de la virgen, También la *sponsa* del hombre queda llamada a ser *sponsa Christi*. El significado del anónimo en la cultura creadora está ligado al significado religioso de la mujer. Esto es lo que Léon Bloy expresa con estas palabras: «plus une femme est sainte, plus

elle est femme». Pero esto es también lo que quiere decir Dante cuando en aquel maravilloso pasaje de su poema mira a Beatriz mientras los ojos de ella permanecen inmóviles dirigidos hacia Dios. Dante aquí no ve lo divino en la mujer sino que ve a Dios, porque ella mira a Dios. Aquí se reconoce y se expone el significado religioso de la mujer y al mismo tiempo el significado religioso del amor del hombre y de la mujer en su suprema profundidad; el símbolo del espejo que tanto aparece en literatura da aquí su más elevada posibilidad; las palabras altamente desconcertantes de Hölderlin aparecen aquí efectivamente cumplidas. La mujer que en la latitud de lo terrenal significa la reunión de toda la creación, en la línea de elevación significa también la visión hacia el Creador. La totalidad en las criaturas señala más allá hacia la totalidad de lo sobrenatural. Lo masculino sólo, pero tampoco lo humano sólo, no es suficiente. En la obra conjunta de Dios y el hombre es cuando aparece aquella totalidad suprema universal que es la condición para toda obra grande. Lo que vale para la creación de cultura particular, vale también naturalmente para la cultura como conjunto. Con ello cae la segunda hipótesis de nuestra introducción: lo religioso no es, como inquiríamos allí, lo débil, sino que, al contrario, es el poder oculto de toda cultura.

De ello se sigue innegablemente que con nada está más íntimamente unida su caída que con su simple vida terrenal; con nada roza tan duramente los límites de lo únicamente civilizador. Lo que la cultura es como religiosa o sin religión, nos lo muestra una comparación llevada a cabo con las creaciones de la cultura del pasado. La gran distancia que hay entre las obras de un Dante, un Cervantes, un Shakespeare o también de un Goethe y un Kleist, y la literatura europea de los últimos decenios, tiene su fundamento no en la escasa facultad creadora de los hombres nacidos más tarde, sino en la emancipación de aquellas facultades de la condición de su desarrollo y con ello de la visión de aquel supremo horizonte que por sí solo es suficiente para preservar a la cultura de la impresión de insoportable mezquindad y absoluta insensatez. Las aptitudes pueden aumentarse, pero también pueden agostarse. De la relación de totalidad del contenido resulta inexorablemente también la totalidad de la formación en toda su amplitud y grandeza. La paradoja real de la cultura es, en consecuencia, que precisa-

mente se hunde la cultura que sólo se ama a sí misma, la puramente terrenal, mientras que la que señala más allá de sí misma alcanza confirmación supratemporal, y a la vez obtiene participación en la eternidad, en la que entra como creación determinada religiosamente.

De la doble totalidad resulta además que la traición hecha al *mysterium caritatis* es siempre doble. Las cosas están entrelazadas indisolublemente. El hombre creador que ya no concede a Dios el honor se exalta a sí mismo, y entonces junto con lo religioso debe excluir prácticamente también lo femenino en la línea de la cultura. En la sola pretensión de cultura del hombre, tanto por el lado inmanente como por el trascendente, se desquicia la totalidad de la existencia.

En esta relación entra en una luz completamente nueva el que culturas decadentes se muestren siempre como moralmente frágiles: infidelidad conyugal y divorcio aparecen sólo como otras formas de la separación del hombre y de la mujer; están en relación inmediata con la separación espiritual de ambos, y no solamente porque ofrecen al arte temas destructores, sino en un sentido mucho más profundo. La infidelidad conyugal simboliza

la traición al *mysterium caritatis* y el divorcio la legaliza. En la pretensión de cultura exclusiva del hombre, éste repudia al mismo tiempo a la *sponsa* de su espíritu, igual que en la infidelidad y en el divorcio repudia a la *sponsa* de su vida. En adelante está solo; la cultura entra en la época de aquellos aislamientos funestos y estériles que señala el presente como individualismo, ciertamente sin reconocer sus más profundos fundamentos. El aislamiento del individuo, que con razón acusa y condena, es sólo la estribación de un desquiciamiento del mundo fundamental, y a la vez es el último embate apagado de un maremoto de inmenso alcance. La ausencia de una mitad de la existencia tiene, pues, para la vida un significado análogo a la herejía para la Iglesia. La herejía siempre surge de la parcialidad y el aislamiento; imponiendo una parte como absoluta para el todo falsea la verdad. Aquí otra vez se hace visible la imagen de la Mujer Eterna sobre el destino de la mujer en el tiempo. María, como vencedora de la herejía según la doctrina de la Iglesia, quiere decir en la línea del *mysterium caritatis* el establecimiento de la totalidad querida por Dios.

La cultura masculina parcial no significa

únicamente, para las épocas en que aparece, la ausencia de todos los rasgos femeninos. También en vez de la fe en las fuerzas ocultas, pone su confianza en la desnuda evidencia, sea violencia en lo no espiritual, sea ostentación en lo espiritual. Pasando por esto significa también la exageración de las cualidades masculinas, su desfiguración a la faz del hombre como único presente. La ausencia de una parte de la realidad provoca —y esto es extraordinariamente importante— una vacilación particular en la imagen de la otra parte.

«Pues donde yo soy tuyo, es cuando soy completamente mío», leemos en los sonetos de Miguel Angel a Vittoria Colonna. La exageración de los rasgos masculinos en la línea cultural expone en la interpretación negativa la confirmación de estas palabras. Toda imagen —ya lo vimos antes— tiene su sentido y su misión sólo dentro del todo. Aquellas épocas que excluyen a la mujer de la cultura reconocen, pues, en el fondo sólo su forma negativa, pero a veces es impresionante ver que precisan necesariamente a la mujer. La exclusión o postergación de la mujer por la intención del hombre no representa nunca por eso la verdadera desgracia; la opinión del

hombre afecta aquí sólo a la cuestión de los hechos, no de la esencia. También la *sponsa* repudiada permanece *sponsa* y en la repudiación es inmensamente significativa, pues —precisamente como *sponsa*— se encuentra en la eterna ordenación de la vida de la mujer, a pesar de todo, como «la otra mitad» del hombre. El sacramento del matrimonio como la forma más elevada y verdadera consagración del *mysterium caritatis* aparece entonces en su inflexible carácter de majestad y santidad cuando el matrimonio está en más peligro; la mujer divorciada permanece *sponsa*, continúa siendo la otra mitad del hombre, porque lo es ante Dios. En la indisolubilidad del matrimonio unido sacramentalmente se refleja sólo el papel de los sexos en el cosmos. Su indisolubilidad significa —vista metafísicamente— la inseparabilidad de las dos esferas de la existencia coordinadas ambas entre sí, el hecho original de que Dios precisamente hizo irrevocablemente femenina una mitad de la existencia.

Sólo que la repudiación de la mujer por el hombre nunca tiene lugar sin complicidad de la mujer. Mucho peor que el hombre que quebranta el *mysterium caritatis* espiritual, es la mujer que fuerza la ordenación divina de la

vida femenina. En este aspecto la última época pasada es muy interesante. Se ha intentado interpretarla con el juicio de que la mujer se había masculinizado. Pero esto es verlo muy superficialmente. Es verdad que la mujer tenía entonces las mayores posibilidades de implantar en todas partes el peso de su naturaleza femenina, y hoy se impone la opinión de que si bien en la época pasada la mujer fué visible, no fué en el fondo eficaz. Esto no significa naturalmente ninguna crítica a la mujer en particular, ni tan siquiera es una crítica categórica para la época. «El que no honra su pasado, dice Ricardo Wagner, no tiene futuro.» Vistas a cierta distancia las épocas, a veces se aproximan asombrosamente. Se puede pensar que generaciones futuras nos considerarán a los de hoy ligados a aquella época que actualmente es tan condenada. Aún compartimos con ella la creencia en las simples situaciones, pero en el fondo interesa sólo la esencia que domina estas situaciones.

Primeramente deberá hacerse ver que la intervención de la mujer, como la presenta la última época pasada, surgió de una profunda ruina de la esencia femenina. La unión religiosa de la familia estaba destruída y con ello el terreno genuino de la mujer, que también para la soltera podía ofrecer una posibilidad de desarrollo absoluto mientras desde allí se le mantuviera abierta la visión de los valores supremos. La iniciación del movimiento feminista —sus motivos económicos quedan excluídos en esta consideración— espiritualmente estaba determinado por el letargo y la estrechez de la familia burguesa. Las mujeres de aquella época pedían a gritos espiritualidad y amor, debido a la miseria de sus almas vacías, y esto significa su profunda e imponente tragedia. Buscaban la intervención femenina en el mundo del hombre fuera de la familia que ya no podía recogerla y satisfacerla.

Al letargo y estrechez de la familia burguesa respondía una familia popular y una familia de pueblos que igualmente estaba destruída por la disolución de las obligaciones religiosas. Pero esta destrucción coincidía con inauditas tareas nuevas en el sentido de la seguridad de la existencia y de la cultura. En la situación de miseria y de lucha externa e interna que resultaba del desarraigo espiritual y material tanto del individuo como de las masas, la mujer se impuso, presta a la ayuda. Aquí, pues, la mujer, viviendo la propia miseria, llegó hasta la miseria de todos, ella llegó —y esto será siempre una página de honor

en su historia— hasta la idea de la responsabilidad social. La responsabilidad, como casi toda idea grande palpitante del presente, es herencia religiosa cristiana. En la idea de la representación ya reconocíamos su forma primitiva, ligada por lo sagrado. Visto en esta relación apenas aún perceptible, se hace claro el positivo y auténtico impulso femenino; pero desde un principio también se ve claro por qué los resultados de este impulso tuvieron que quedar muy atrás de las esperanzas y los anhelos. La suerte del movimiento feminista expone sólo una parte del destino de la época. Era necesario. En vez de renovar el fundamento de la vida común, se intentó reforzar los muros externos del edificio. Ya la iniciación de la cuestión social como cuestión independiente señala la degradación de la cultura. No se puede ordenar tampoco lo social partiendo de lo social, sino que sólo se puede hacer partiendo del espíritu. En vez de recoger la gran línea cultural del problema común y continuarla, se combatieron problemas parciales de interés especial; en vez de salvar sobre todo el espíritu mismo, se creyeron obligados primero a asegurar sus posibilidades. La miseria común que la mujer encontraba en el mundo se basaba en la misma miseria que

la había hecho salir de la familia. En lo espiritual y en lo social la mujer de entonces podía implantar su fuerza; pero si logró implantar su esencia, tanto en la familia como en el mundo exterior en que penetró, es exclusivamente una cuestión de su posición en cuanto a las ordenaciones eternas de la existencia.

La mujer sólo puede implantar lo femenino como portadora del símbolo femenino. El símbolo de la mujer es el velo, el signo de la desposada. El papel cultural de la mujer que se atiene a las disposiciones eternas es el de *sponsa* del espíritu masculino. Sólo que el sentido para las disposiciones eternas ya estaba destruído. De la degradación de la vida espiritual se siguió necesariamente también la degradación de la comunidad esencial de hombre y mujer. En lugar del intercambio palpitante de las fuerzas apareció la organización, en lugar de la unión natural y querida por Dios apareció la que tenía carácter de convenio; en lugar del misterio, la negociación. La profunda unión se convirtió en una agrupación de servicio; incluso en ocasiones llegó a degenerar en contraposición.

La época de la pujanza del movimiento feminista coincidió con la invención de la insensata expresión «lucha de los sexos». Sería una

profunda falta de veracidad y una injusticia hacer responsable de esto al movimiento feminista; donde esta lucha con seguridad no se quiso y tampoco se llevó a cabo, surgió por su causa una zona de peligro que expone la correspondencia femenina de las actuales asociaciones masculinas.

Y, sin embargo, el verdadero y mayor peligro de la mujer no se encontraba en esta línea de la negación, sino en la dirección opuesta; el velo no es solamente el símbolo de la *sponsa* del hombre, sino de la *sponsa Christi*. Ya dijimos antes que la mujer de aquella época era visible, pero en el fondo no era eficaz. Esto significa que también al hacerse visible externamente, la mujer debe permanecer representante de las fuerzas invisibles. La frase «plus une femme est sainte, plus elle est femme» también puede decirse a la inversa; el verdadero papel femenino en toda situación está innegablemente ligado a su carácter religioso. La elevada analogía, casi sobrecogedora, que la Iglesia establece entre el matrimonio de hombre y mujer y la parábola de la unión de Cristo con la Iglesia, tiene el profundo sentido de inculcar a la mujer que la *sponsa* del hombre debe ser *sponsa Christi*, que pertenece a Dios. Aquí las conocidas palabras de San Pablo sobre la sumisión de la mujer a su marido adquieren su más profundo significado. Precisamente exigiendo la subordinación en el sentido religioso, asegura la libertad interna en la entrega; la conciencia de pertenecer a Dios debe protegerla de sí misma. Pues el peligro de la mujer no es en manera alguna sólo la entrega fallida, sino también la exagerada; el *mysterium caritatis*, como ya vimos, también puede degenerar. La entrega exagerada de la mujer al hombre amenaza siempre donde la unión con Dios se ha relajado o se ha disuelto. La relación de la mujer con el hombre absorbe entonces a la vez también aquello que es de Dios. Así, en su relación con el hombre aparece la misma soledad y suprema carencia de horizontes que ya reconocimos como mortal en la cultura puramente terrenal; en una cultura semejante se refleja sólo la degeneración del *mysterium caritatis*. La verdad que atañe sobremanera a nuestra época es la de que sin las uniones eternas no sólo se pierde la eternidad, sino también lo temporal. Para la mujer de la última época eso significa que lo que en un principio estamos inclinados a tratar como masculinización de la mujer, al observarlo de cerca se demuestra más bien como naturaleza fe-

menina desenfrenada. También hay una sumisión de la mujer que denuncia y entrega al hombre a su propio desenfreno. La llamada mujer «masculinizada» presenta sólo un tipo de la mujer entregada al hombre en el espíritu de la ordenación divina. La ordenación divina que en todo lugar y circunstancia se impone en donde se encuentran el hombre y la mujer es, precisamente, el *mysterium caritatis* en su profunda reciprocidad de dar y tomar. En donde termina la mujer entregada al hombre, fuera ya de la ordenación divina, comienza la mujer abandonada al hombre o fracasada para el hombre. Compárense con la llamada mujer masculinizada las heroínas de las novelas de la misma época e inmediatamente se reconocerá la línea unificada; también la mujer que se mantenía entonces en la familia presenta la mayoría de las veces el mismo tipo. De la misma manera que ésta se extravió en el mundo de los sentidos y sentimientos hasta el hastío y la saciedad del hombre, aquí en la línea espiritual se entregaba con aquella incondicionalidad y desenfreno que equivalía a una traición al *mysterium caritatis*, una traición a sus fuerzas y posibilidades de intervención más genuinas. Buscaba participación en el mundo espiritual del hombre y cayó en sus simples métodos; buscó espacio en el mundo social para desenvolver sus más profundas posibilidades y se dejó insertar en su aparato como miembro; sucumbió de forma doblemente fatal como mujer precisamente a las parcialidades, errores y peligros de los que adolecía el hombre de entonces. La falta no estaba en los fines del movimiento feminista y en las situaciones creadas por él, sino en el carácter de la época, en su vida espiritual que ya no conocía ninguna unión suprema ni ninguna suprema dirección a un fin.

Con ello ya se ha señalado el final. Otra vez una mirada a la literatura contemporánea nos señala el camino. Las historias de amor y las conyugales de sus novelas terminan con desconsoladora uniformidad casi siempre con la ruptura del amor y del matrimonio; al hombre que en infidelidad y divorcio repudia a la *sponsa*, responde la mujer que destruye el amor y el matrimonio. La mujer degenerada para el hombre ya no se entrega, sino que se abandona; ya no tiene nada más que dar, ya no es la otra mitad del hombre, sino que deja de existir. Aferrándose exclusivamente al otro polo, excluye el suyo propio; el *mysterium caritatis* en su profunda reciprocidad se apaga y con ello la fecundidad de la

relación. La exclusión de la mujer en la línea espiritual del hombre significa la misma consecuencia, como aparece en la ruptura de aquellos matrimonios.

Con este reconocimiento se hace posible la justa adaptación al presente. Está claro que aquí efectivamente la época pasada penetra en la nuestra. El presente realiza sólo evidente y conscientemente lo que la época pasada realizaba inconscientemente. En realidad la mujer, según su fuerza de símbolo, ya estaba excluída cuando aún se creía incluída. Una cultura que no está frente a Dios en supremo respeto y responsabilidad, examinada a fondo ha renunciado precisamente a la presencia de la mujer; pero una mujer que se deja incluir en una tal cultura incondicionalmente y sin instinto, sólo confirma en el fondo su exclusión; su presencia es apariencia. Ya dijimos antes que la simple situación no era decisiva en la época pasada, es decir, ni aun hoy es decisiva. Con la consciente postergación de la mujer en la línea cultural, como se persigue actualmente en diversos países importantes de Europa, espiritualmente no se ha cambiado lo más mínimo para la mujer; sólo se ha destruído la apariencia de su presencia. No hay, pues, ya ninguna posibilidad —y esto

es una extraordinaria adquisición para la mujer— de poner en la realidad el equilibrio de la otra mitad, sino existiendo también efectivamente esta otra mitad; de recordar las fuerzas originales y el papel primitivo de la auténtica naturaleza femenina. Pero en la situación de la mujer de hoy día reside también naturalmente la posibilidad de una renovada decisión sobre el erróneo camino del pasado, existe el peligro de que la mujer degenere para el hombre en sentido opuesto. No es el hombre, sino la mujer, quien debe salvar la imagen femenina amenazada; tiene que salvarla en su triple revelación, como lo imponen las disposiciones divinas; a la totalidad de hombre y mujer responde también una totalidad de la esencia de la mujer; la otra mitad de la existencia no comprende sólo, como quiere la época actual, la imagen parcial de la mujer, la imagen de la *mater*, sino también la de *virgo* y *sponsa*. La *sponsa* que ante el hombre representa conjuntamente *virgo* y *mater*, expone en esta representación la totalidad de la imagen femenina. A la totalidad de la imagen responde la totalidad de la misión. La *sponsa* no es sólo la compañera de la vida masculina, sino también del espíritu masculino; a la auténtica mujer no le interesa nun-

ca sólo una parte del hombre y su mundo, sino que de la misma manera que quiere su persona completa, quiere también una participación en toda la esfera de su vida. Sólo por medio de esta plena participación puede ser ella aquello para lo cual la puso Dios: la otra mitad de la existencia. Si en último extremo la simple situación de la mujer frente al hombre no es decisiva, su posición al lado del hombre es de la más alta y universal importancia.

Toda crítica fecunda supone esencialmente un momento de asentimiento. De la misma manera que también en la última época pasada hubo tanto del lado del hombre como de la mujer grandes figuras espirituales, que en sujeción personal a Dios, sobresaliendo de su época se hallaban «inmediatas a Dios», así también entre todo lo equivocado y fallido de aquel período hubo impulsos y elevaciones que en el sentido de Ranke eran «inmediatos a Dios». De la misma manera que en el impulso del movimiento feminista, en su afán hacia las fuentes residía una verdad inalienable. La época pasada abrió a la mujer fuentes espirituales que nunca más deben agotársele, pues no fluyen únicamente hacia las profesiones de la mujer, sino también hacia su misión. Pero lo que realmente es misión femenina no lo enjuicia ni la voluntad absoluta del hombre, ni la voluntad propia de la mujer, sino que también aquí valen las palabras de San Agustín: «Ama a Dios y haz lo que quieras.» Para la mujer que se encuentra en la sujeción a Dios en la línea del *fiat*, en cualquier parte que sea, se podría dar otro sentido a estas palabras y, sin embargo, esencialmente decir con la misma intención: «Sé verdaderamente mujer y haz lo que quieras.» Se trata sólo de poner el sello a estas palabras cuando remitimos otra vez al verdadero período cumbre de la mujer alemana, a la época de los grandes Otones con la que coincidía la más elevada formación espiritual, por lo menos de la mujer individual, y la libertad de su intervención en la cimentación religiosa de toda una época.

En este recuerdo histórico se ve claro el camino a seguir en el futuro. Es el mismo que tiene Berdiaeff a la vista cuando en su libro «La nueva Edad Media» habla del «papel infinitamente lleno de importancia» de la mujer, de su «gran papel en el despertar religioso de nuestra época». «Pero la creciente importancia de la mujer para la época histórica venidera», continúa Berdiaeff, «no tiene nada en común con una continuación del mo-

vimiento moderno de emancipación de la mujer, que intenta equiparar la mujer al hombre y llevarla por caminos masculinos. Esto ha sido un movimiento antijerárquico nivelador... No es la mujer emancipada equiparada al hombre, sino el eterno femenino, lo que adquirirá mayor importancia en el período venidero de la historia. La mayor importancia que Berdiaeff profetiza aquí a la mujer, el nuevo significado de la mujer a que también aluden estas líneas, es claramente distinto al significado pasado. Se trata de que el reflejo de lo femenino pueda hacerse otra vez visible a la faz del hombre creador, se trata de la reimplantación del *mysterium caritatis* como ordenación divina, en la que hombre y mujer, dondequiera que sea, puedan encontrarse creando; se trata de restaurar la totalidad de la existencia en el espejo de la cultura, para su auge y renovación, o bien —en caso de que fracase su restauración— para su caída definitiva.

La destrucción de las relaciones de totalidad de la existencia, el situar con carácter absoluto las distintas partes por el todo, significa siempre e innegablemente tanto la destrucción de las distintas partes como del todo. Ya vimos que la traición al *mysterium caritatis* es siempre doble. La exclusión de la mujer según su simbolismo significa la exclusión del *fiat mihi* —o sea, de lo religioso—, lo que tiene lugar por la soberbia del hombre que se ensalza a sí mismo; pero también puede tener lugar por la mujer que niega su símbolo. Ambos peligros se han hecho gigantescos hoy día. No hay que confundirse; una cultura que se niega consecuentemente a aceptar a Dios como su más elevada ley y su más elevado fin, deberá aceptarlo como su juicio y caída. Toda eternidad tiene el doble carácter de que, o bien expone la consumación religiosa de la época o la consumación de la época como tiempo final; el Apocalipsis es la suprema forma en que una cultura agonizante señala más allá de ella.

Al Apocalipsis final anteceden los apocalipsis de los distintos círculos de cultura, y sólo de éstos puede hablarse aquí. No debe imaginarse su iniciación en medio del fulgurante esplendor de una trascendente tempestad de ángeles; sólo la anunciación de los últimos tiempos es de grandeza visible, pues su anunciador se encuentra aún en las uniones eternas; precisamente éstas le permiten la visión profética. La consumación de las profecías, si concerniera a nuestro propio círculo

de cultura, sólo expondría en gran cantidad y masa una ruina de extraordinarias dimensiones, pero internamente expondría toda la carencia de grandeza del aniquilamiento y del ser aniquilado. El mundo de los jinetes del Apocalipsis no es la guerra como destino masculino heroico, ni tampoco el hambre como negación de la naturaleza, o la enfermedad y la muerte como el imperio de las fuerzas elementales, sino que también puede ser la obra de la irresponsabilidad ideológica comercial y del espíritu investigador ateo. Sabemos hoy que estos dos son capaces de destruir cosechas enteras y de envenenar a pueblos enteros. Pero la mujer en el tiempo, que será la mujer de estas épocas, no es «la gran prostituta de Babel» del Apocalipsis, la demoníaca seductora de reyes renegados, sino que es el pequeño espíritu femenino de cada día que se sale de la ordenación divina, la mujer que ha dejado de existir como portadora de su símbolo eterno.

Dijimos que la ausencia de una parte de la realidad provoca siempre una vacilación en la imagen de la otra parte. El mundo de los jinetes apocalípticos es en el fondo el mundo sin la mujer —no es el mundo del hombre, sino que es el mundo en el cual ya no hay

tampoco un *fiat mihi* para el hombre, no hay cooperación de la criatura con Dios—, es el mundo que a merced del hombre toma carácter destructivo. Culturas incapaces de vivir no fenecen por muerte natural, sino que son estranguladas. En la entrada de los jinetes apocalípticos se continúa la línea trágica de una cultura que se ha hecho parcial, tanto hacia la tendencia inmanente como hacia la trascendente, con una consecuencia inplacable; la desintegración del edificio mundial externo no hace sino rematar el desquiciamiento de los fundamentos.

Aún oscilan los platillos. El profundo consuelo que la mujer puede aún proporcionar a la Humanidad actual es la fe en el inconmensurable efecto de las fuerzas ocultas, la inquebrantable certeza de que no sólo sostiene y mantiene a este mundo un puntal visible, sino también uno invisible. Cuando todas las fuerzas de este mundo se hayan agotado en vano, y hoy día casi nos encontramos en este caso, dada la miseria en que está el mundo, entonces también sonará la hora del otro mundo para la Humanidad que se ha vuelto atea. Pero la fuerza creadora divina que debe brotar del cielo para renovar la tierra, sólo puede brotar del cielo si desde la tierra le sale al en-

cuentro otra vez la fuerza religiosa, la disposición del *fiat mihi*. La hora de la ayuda de Dios, la hora de la mujer, la hora de la cooperación pura de la criatura a la obra del Creador único. ¡Que la mujer no deje pasar su hora que se aproxima! En el trágico camino entre el cielo y el infierno por el que camina la Humanidad actual, necesita los mismos acompañantes a los cuales se confió Dante en el mismo peligroso camino. La visión por todos los abismos y escalas de la existencia que el poeta y vidente le abre, halla el camino hacia el Paraíso con el encuentro de la mujer amante que tiene su mirada puesta en Dios. El poema más grande de todos los tiempos es a la vez la mayor proclamación supratemporal y la demostración eternamente válida del significado creador del *mysterium caritatis*.

III. LA MUJER INTEMPORAL

Una época que como la nuestra da importancia a que en cierto modo ha descubierto otra vez a la madre para fundamentar únicamente en ella un nuevo derecho de la mujer, debe ver claro que con este descubrimiento ha aceptado la muy seria obligación de descender hasta las madres y preguntarles la esencia de lo maternal. Pues en esta condición extraordinariamente acentuada aparece a la vista, primero y ante todo, que la maternidad para la mujer ya no representa hoy una cosa natural como en tiempos pasados. Con ello, naturalmente, se concede la posibilidad de la mala interpretación del verdadero sentimiento maternal.

Y en efecto, este peligro es evidente. Sólo el habitante de la ciudad que a fin de semana huye al campo, sueña con la naturaleza; el campesino respira en ella. Sólo al crítico no creador le es dado hablar mucho sobre arte; para el artista mismo el arte es lenguaje. Sólo épocas sin madre llaman a la madre, pero también sólo los profundamente inmaternales pueden poner a la madre como condición de la época. Pues la mujer maternal es precisamente la mujer intemporal, la que es igual en todas las épocas y en todos los pueblos. En su figura la suerte de la reina y la de la mendiga pierde su contraste, y así ante su presencia desaparecen las notas especiales de las naciones y las diferencias de las culturas más elevadas y de las más primitivas. La madre nunca puede representar para la mujer la misión especial de una época, pues es la misión de la mujer por excelencia. Igual que no aparece en ella lo especial y único de la persona, tampoco aparecerá lo especial y único de una época. Ante la madre claudica todo programa del tiempo, porque el tiempo no tiene poder sobre la madre. En la figura de la *virgo* la mujer se encuentra sola ante el tiempo, en la *sponsa* comparte el tiempo con el hombre que está en él, en la madre vence al tiempo. La

madre es la imagen de la inmensidad terrenal; por su felicidad como por su dolor pasan los milenios sin dejar huella. La madre es siempre la misma; es la tremenda abundancia, el silencio y la inmutabilidad de la misma concepción, de la conservación y del alumbramiento de la vida, sólo comparable al fecundo regazo de la tierra, a la que nosotros no podemos ni condicionalmente invitar a que nos cubra de bendiciones. Pues en todas las cosas de la vida auténtica y primitiva, el poder del hombre que desea y obra, sólo alcanza hasta el primer término.

«Misteriosa a la luz del día
la naturaleza no puede ser desposeída de su [velo.»

El motivo que es fundamental para todo acontecimiento femenino, es también fundamental en gran medida para el acontecimiento femenino del alumbramiento. El velo que lleva la mujer que va a casarse, la novia, el día de los esponsales, no es sólo el símbolo de su virginidad intacta, sino que también es simbólico para el acontecimiento del matrimonio, al cual sale al encuentro. El mismo velo que cubre a la novia, cubre también la cuna de

su hijo ; éste es el profundo sentido de la hermosa costumbre de llevar el niño a bautizar bajo el velo nupcial de la madre. Concepción y nacimiento son la hora y el misterio de la vida, esto es, son la hora y el misterio de la mujer.

Este carácter de misterio es al que se refiere Ruth Schaumann cuando escribe en su carta «Chelion a Cletus» : «Las verdaderas mujeres son silenciosas y quieren el silencio... Muéstrame a la mujer que escriba sobre lo que la atañe... Si le concerniera, callaría, pues el callar quiere decir aquí vida ; hablar es muerte... Siempre el misterio es lo fecundo, pero la revelación es el final.» Ruth Schaumann no trata aquí únicamente la penetración de nuestra propia época en la mujer intemporal. La llamada a la madre, como la hace resonar conmovedoramente el presente —si consideramos al mismo tiempo los últimos decenios—, no representa tanto la penetración de la época en el imperio de la mujer intemporal como el estremecimiento del tiempo ante esta penetración ; su fatal comienzo se encuentra en el pasado. Los discursos públicos y las discusiones sobre «el derecho a la maternidad», sobre «el clamor pidiendo un hijo», como lo traía la época de ayer, no interpretan únicamente el peligro interno del matrimonio y de la maternidad, sino que expresan precisamente esta amenaza. También la expresan en donde se emprendieron con la mejor intención, pues —y esto es trágico en el fondo—, precisamente allí demuestran que se encontraban en completa desorientación frente al auténtico espacio vital de la mujer maternal, de la mujer en absoluto. Desde este punto de vista la novela y el drama conyugal pasan a una luz muy dudosa. Naturalmente, el matrimonio —como todo tema humano común importante— debe permanecer libre como objeto de la cultura auténtica ; pero también el arte debe tener en cuenta los límites de aquel silencio, que aquí pertenece al campo vital de las cosas. Esto no quiere decir, como acostumbraba a objetar la época pasada, que se ponga una barrera a la construcción artística, sino que se debe ir también por el único camino artístico posible, para llegar realmente hasta las cosas. Así como la miseria de los matrimonios en conjunto, y la de los matrimonios en particular, sólo puede sanar teniendo en cuenta este espacio vital íntimamente necesario, también sólo puede representarse reconociendo artísticamente este espacio vital. Ambas opiniones, de todas maneras, eran extra-

ordinariamente difíciles para una época como la pasada que estaba acostumbrada a poner todos sus anhelos y esperanzas sólo en aquello que emprendía, practicaba y comentaba con visible actividad. Pero en este aspecto nuestra propia época se encuentra aún muchas veces en la línea del pasado. Esto se ve claro precisamente en la llamada a la madre. Como condición absolutamente justa significa el abandono absoluto que hay en el fondo. En todas las cosas de la vida verdadera y primitiva —así lo dijimos ya— la fuerza del hombre que obra y desea alcanza siempre sólo hasta el primer término. La naturaleza elemental de madre que hay en la mujer vencería en la mayoría de los casos sobre los peligros que amenazan a la maternidad por el amor propio y la degeneración de la mujer —nuestra época ha reconocido estos peligros— ; también podría romper las ligaduras que le impone la necesidad económica, si la misma naturaleza no estuviera ya encadenada.

Un encadenamiento de las fuerzas de la naturaleza que amenazan al hombre significa siempre para el hombre también la limitación de lo que le es natural. Deberá verse claro que en sí la forma más benévola en que se expone la penetración del tiempo en el imperio de la mujer temporal, el arte moderno de la medicina y de la higiene, es precisamente una penetración, es el lado positivo de un tremendo tecnicismo de las funciones maternales naturales en toda la línea. La ventaja que la futura madre encuentra para sí y para su hijo en la clínica se paga con el desprendimiento del misterio del nacimiento, no sólo como acontecimiento conjunto de la familia, cuyo seno constituye el recogimiento primitivo y natural de este misterio, sino también de los auténticos temores ante aquellas fuerzas genuinas que lo soportan. El respeto ante la naturaleza, que deberá imponer la llamada de hoy día al destino natural de la mujer, depende necesariamente de ver hasta dónde la naturaleza puede aún sentirse dueña absoluta. La desaparición del respeto ante el dominio de la naturaleza se comprende inmediatamente como anejo necesario a la dominación de la naturaleza, si junto al empleo positivo de los resultados de la ciencia también aclaramos los negativos. A la crecida posibilidad de conservar la vida del niño responde igualmente la crecida posibilidad de prescindir del niño. Así, pues, hoy ya no tenemos en todas partes ante nosotros a la mujer verdaderamente sometida y respetuosa al servicio de las fuerzas

inmarcesibles de la naturaleza, sino que tenemos ante nosotros a una mujer, cuyo carácter intemporal se protege dondequiera del poder del tiempo, pero también se aprisiona; está segura, pero no está intacta. Debemos tener ante nuestra vista todo este desarrollo, si intentamos comprender la conmovedora llamada de nuestros días a la madre.

La condición de bajar hasta la madre no puede ser idéntica a la interrogación a las distintas madres de hoy día. Sino que se trata de manifestar los testimonios suprapersonales del ser y de la esencia maternal, de hacer visible la figura supratemporal de la mujer intemporal. O sea, que pisamos otra vez el terreno de las grandes proclamaciones artísticas.

Sólo que aquí inmediatamente se nos presenta algo muy notable. Se demuestra que en el arte elevado para la imagen de la madre debemos valernos de lo que nos silencia el arte. Sobre todo, la gran literatura dramática niega casi toda noticia sobre la madre. Shakespeare en su «Rey Lear» ha formado la tragedia del padre, pero falta la de la madre. Tenemos sólo el grito de Constanza en el «Rey Juan» y —como simple contraposición al portador masculino de la acción— las dos madres en

«Coriolano». De ellas la madre anciana expone la verdad de que la madre sólo quiere obrar y ser glorificada en el hijo; pero la madre joven es llamada «un delicioso silencio». ¿La emotiva belleza de este maravilloso título significa que también cabe decir del arte lo que Ruth Schaumann sabe de la mujer individual, cuando dice: «Si le concerniera, callaría»? Y así, pues, ¿este silencio significa en el fondo que el arte sabe de la madre? En la línea de la poesía dramática elevada muchas veces se habla en favor de ello. La verdadera hora heroica de la mujer —y todo drama auténtico gira en torno a la hora heroica— no se hace evidente con un acto visible, como la hora heroica del hombre, sino que se realiza en profundo retraimiento. De la misma manera que se oculta a las miradas, también se oculta a la forma. A esto se añade otro factor. El arte dramático no se enciende sólo en la acción heroica, sino también en la luz propia de la figura única y su evolución. Pero la madre no es una figura única, no tiene ninguna luz propia, sino que su luz es el hijo: todo lo que tiene su centro de gravedad fuera de sí mismo es más o menos impersonal. La madre es la mujer intemporal, pues es inmutable. Su amor no se desarrolla, sino que está

presente desde el primer instante; en lo inmutable no hay aumento. El amor de la madre no puede ser aumentado, pues esta posibilidad encerraría en sí la idea de que fué menor. La evolución no es característica de los diversos períodos de la vida de la madre, sino que estos períodos se asemejan al transcurso del reino de la naturaleza; primavera y otoño no son evoluciones, sino partes de un círculo infinito.

Así como la madre en la hora del alumbramiento arriesga sin reserva su vida por el hijo, así su vida después del nacimiento ya no le pertenece a sí misma, sino al hijo. La mujer intemporal es la que se sumerge en la corriente de las generaciones; la mujer maternal es la que desaparece en el hijo.

«Ha dado a luz un hijo
para sublime felicidad y profundísimo dolor,
y ahora se ha perdido
en su silenciosa dulzura.»[1]

El inmenso amor natural que fluye de la madre y que a la vez constituye el espacio vital en el cual crece el niño para convertirse en

[1] Federico Hebbel.

figura y persona, significa para la madre negarse a sí misma y sacrificarse hasta llegar al peligro de su propia impersonalidad y desfiguramiento; comprendido también este sacrificio en un sentido absolutamente heroico, pero a la vez exento de patetismo. Así como la hora heroica del alumbramiento se desenvuelve tras la cortina, así también todo el heroísmo del resto de la vida de la madre transcurre en profunda sencillez. A la habitación del parto sucede la habitación de los niños. Para la madre que da la vida hasta lo infinito, la propia vida transcurre en la inmensidad del menor afán. El heroísmo de la madre está ligado tanto al silencio como a la vida cotidiana y al término medio. Para la literatura esto significa que la forma artística que se hace asequible a la madre no es el arte de construir grandes destinos y personalidades, o sea, el arte dramático, sino el arte burgués de la vida cotidiana, la novela. Como forma presenta ya aquella carencia de patetismo, la modestia y el término medio propio del destino y heroísmo de la madre; también por su relación con lo cotidiano y sencillo está facultado en gran medida para desarrollar amorosamente aquella inmensidad de pequeñas y pequeñísimas cosas que representa la vida de la madre. Por

el contrario, la línea general de la madre, lo general, lo no psicológico, lo inmutable, como también lo que constituye lo elemental de la naturaleza y está ligado a ella —o sea la mujer intemporal— no lo encontramos en el arte, siempre ajustado al tiempo, de la novela, sino en el ingenuo arte popular. Todo lo que aleja a la madre del drama, la hace asequible al cuento y a la leyenda. En ellos no se trata de figuras individuales, sino típicas. La madre del cuento es siempre la misma madre. La inmutabilidad de su amor, la imposibilidad de separarla del niño, lo expone el cuento sobre todo en la madre muerta; en el fondo ningún cuento cree que la madre pueda morir. La muerte no tiene poder sobre al amor, ni sobre lo inmutable. La madre muerta del cuento vuelve por las noches para acunar a sus hijos, o se hace representar por la amorosa naturaleza. En las ramas del arbolito se extienden los brazos de la madre hacia el niño huérfano y las manos de la madre le regalan. La leyenda bretona conoce la «berceuse», la mujer de la muerte que susurra canciones de cuna al oído de los marineros que mueren en los barcos naufragados, las mismas que ellos escucharon de sus madres; aquí, en la poesía popular sobre la madre, surge la profunda relación entre el nacimiento y la muerte. Así como la naturaleza representa a la madre, la madre también representa a la naturaleza; a veces se llena de la esencia de la naturaleza como en el cuento de la hermosa Melusina. Del profundo carácter natural con que el cuento da vida a la madre, procede también su prejuicio contra la madrastra; sólo la verdadera madre puede ser la buena. La madrastra, no puesta por la naturaleza, es siempre mala; por el contrario, la hermana ligada por la sangre a los hermanos representa en el cuento el carácter maternal de la madre verdadera; así lo vemos en «Los siete cuervos» y en «Hermanito y hermanita». Igual que en el cuento, en la canción popular también se destaca el factor esencial de la madre. En la canción de cuna se presenta la forma de este factor. Puesta en labios de la madre, proclamando todo su amor y dulzura, la canta sólo para el niño.

Así como la madre no es objeto de la literatura dramática, tampoco es objeto de las artes plásticas. Lo que para aquélla es la personalidad, lo es para éstas la figura. Personalidad es algo solitario, figura es algo delimitado. La figura de la madre no tiene una delimitación fija, sino que confluye en la figura del niño. Como la novela, la canción y el

cuento en la literatura, en las artes plásticas la pintura es el arte realmente llamado a proclamar a la madre y al niño; o sea, no el arte de la forma, sino el del color. No es casual que en el arte griego falte por completo la figura de la madre y el niño. El altamente desarrollado sentido plástico del arte de la Antigüedad se oponía al objeto pictórico. El cristianismo introdujo la figura de la madre y el niño en el arte plástico, pero como objeto sagrado. La Madonna es portadora de la divinidad, igual que un candelabro que sostiene la luz del mundo; es pedestal del niño, no fin en sí misma. Así, pues, también el arte cristiano en el fondo no elabora la figura de la madre independientemente, sino que la retrae precisamente para manifestar con ello lo auténticamente maternal de su cautivador silencio; la dulzura del rostro de la Madonna es sólo el símbolo de esta belleza íntima. Así, en todas partes, de la más profunda esencia de la madre se sigue para el arte la imposibilidad de su configuración autónoma. Esta aparece por desprendimiento de la madre del hijo. La verdadera figura de la madre en la plástica es la madre dolorosa, la madre al pie de la cruz del hijo. Lo que desgarra a la madre profundamente la hace posible como objeto para el arte. Por ello también la antigua plástica, que no conoce el idilio de la madre con el hijo, tiene, sin embargo, la figura de Niobe.

De aquí vuelve a caer una luz sobre la relación de la literatura dramática con la madre. La figura separada del hijo no es sólo la madre del hijo muerto, sino que también puede ser la madre degenerada. Otra vez el arte dramático y la plástica se encuentran bajo la misma ley. La separación del hijo hace a la madre figura independiente y por ello asequible a la forma dramática: su ejemplo más grande es Medea. También la Yocasta del «Rey Edipo» y la reina de «Hamlet» figuran aquí; en ambas aparece la degeneración condicionada por el predominio de lo erótico sobre lo maternal. También pertenece a esta serie, más dramática, aunque en forma épica, la Crimilda de los Nibelungos, la figura más inmaternal de toda la literatura. En la terrible venganza que prepara al esposo muerto, no sólo sacrifica a sus hermanos naturales, sino incluso a su hijo. La más poderosa figura de mujer en la literatura alemana trae en grandeza poética estremecedora la demostración de que no toda mujer que tiene un hijo natural ya es madre. Y aquí conducidos por la li-

teratura tropezamos con la cuestión decisiva. El problema de la mujer, que nuestra época creía haber solucionado partiendo de la madre, se alza precisamente en la madre —y justamente para nuestra época, que quisiera ver a la mujer exclusivamente en la madre—; toda época encuentra finalmente el problema de la mujer donde buscaba su solución. La respuesta que el arte da como instancia intemporal a nuestra época dice así: la madre por la cual clama con tanto anhelo la humanidad actual, no puede ser únicamente la mujer que tiene un hijo natural. Bajar hasta las madres quiere decir buscar a la madre misma en la madre. Con esta idea interviene la gran escritora Sigrid Undset en su novela «Ida Elisabeth».

Ya en las primeras páginas del libro resuena el tema plenamente: «Cuando se ve, así se expresa allí una joven, lo egoísta que mucha gente puede ser por los lazos de familia, puede pensarse que Dios, por establecer el equilibrio, se lleva a algunos, para que sean el todo para todos.» Ida Elisabeth, la heroína del libro, que se debe completamente a la maternidad, rechaza decididamente este «ser todo para todos». Tiene la desgracia de estar casada con un hombre infantil y tiene que responder por él con el trabajo de sus manos junto con sus padres y hermanos. Ella dice: «Mujeres que sienten que están aquí para tener hijos odian y detestan que vengan hombres adultos y las obliguen a ser también maternales con ellos.» Ida Elisabeth se separa de su marido para asegurar a sus dos hijos pequeños una existencia mejor, pues se siente únicamente obligada a ellos por ser madre. Ahora surge el verdadero problema de su vida de madre. En sus hijos continúa arrastrando el problema de su matrimonio no resuelto, por sus hijos comienza el rompimiento con el hombre perfecto amado, al cual quisiera unirse en segundo matrimonio; los niños llevan la herencia de su padre infantil. En el primer matrimonio la inferioridad del esposo fué una cuestión decisiva, igualmente lo es ahora la perfección del hombre amado; no se trata de si ella ahora puede unir al hombre y a los niños, sino de si podrá armonizar a este hombre perfecto con los niños que llevan el estigma de su padre infantil. O sea que el verdadero problema del libro es: ¿la mujer maternal se debe al fuerte o al débil?

De este planteamiento de la cuestión surge lentamente en Ida Elisabeth no precisamente la necesidad de sacrificar su compromiso con

el hombre amado en bien de los hijos; es uno de los rasgos más delicados y más genialmente artísticos de la novela el que se evite aquí la idea de sacrificio. La decisión de Ida Elisabeth tiene lugar sin que pase por su cabeza ninguna reflexión, pues surge de las profundidades de la misma naturaleza maternal, pero es una decisión absoluta que arrostra todas las consecuencias. Esto se ve claro en el encuentro con el primer esposo, que entretanto ha enfermado de gravedad. Ahora Ida Elisabeth ya no se niega a él y a los suyos. La madre que hay en ella ha vencido en toda la línea; la decisión no es a favor del fuerte, sino del débil. Pues ser madre, sentirse maternal, quiere decir inclinarse amorosamente hacia los desvalidos, y estar dispuesta a ayudar a todo lo pequeño y débil que hay en la tierra. El principio maternal es doble; no depende sólo del nacimiento del niño, sino también del cuidado y conservación del nacido. El ser madre natural significa sólo el primer brote de las fuerzas maternales; sólo es el gran símbolo conmovedor de algo mucho más general. Precisamente los hijos propios llevan a Ida Elisabeth a este reconocimiento: la mujer maternal no puede permanecer sólo madre de sus propios hijos.

No sólo nace el hijo de la madre, sino que la madre renace con el hijo. «Son los niños los que nos despiertan, los que nos dicen: «¡qué dura eres, sé suave!», dice Ruth Schaumann[1]. El hijo que con su nacimiento desgarra el seno de la madre, desgarra también su corazón, lo ensancha y lo abre para todo lo pequeño y débil. Así como en una solitaria capillita en la espesura del bosque aparece el rostro de la Madonna del Manto, así en esta novela entre toda la espesura de problemas, como los mezclan los hombres modernos, surge esta idea: ¡la madre, en el fondo es la madre de todos! Pues lo que cabe decir del esposo de Ida Elisabeth y su familia —en ellos sólo se describe el caso extremo— tiene siempre y en todas partes validez. El mundo necesita de la mujer maternal, pues es un pobre niño desvalido. Así como el hombre viene al mundo con debilidad, también lo abandona con profunda debilidad. A la madre que tiene al hijo en pañales corresponde la compasiva mano femenina que sostiene al anciano y enjuga el sudor de la frente del moribundo. Entre el nacimiento y la muerte no sólo se encuentra la acción realizadora del

[1] «Yves».

hombre triunfante, sino también la infinita fatiga del camino, de la vida cotidiana, siempre renovada; todo aquello que pertenece a las necesidades del cuerpo y de la vida. La mujer maternal se ha colocado como administradora de esta tremenda herencia interminable de necesidad y fatiga. Y aquí como madre la mujer no significa únicamente, como la *sponsa*, una mitad de la realidad, sino que probablemente su parte es mucho mayor que la mitad. El pueblo sabe por qué el marido llama a su mujer «madre»; con esto no sólo se dirige a la madre de sus hijos; la madre de todos es primero la madre del propio marido. Es la madre la que le prepara la comida, pone su mesa, remienda su traje, la que soporta sus desazones, sus preocupaciones y sus horas malas. «En ella confía el corazón de su marido, y no le faltará ganancia», dice la Biblia en la gran «Alabanza de la mujer fuerte». Y sigue: «Se levanta cuando aún es de noche y distribuye las raciones a sus siervos.» La madre del marido es la madre de toda su hacienda. También la madre del marido, la madre de la casa, es siempre la misma; también ella tiene como la madre del niño su comparación con la amorosa tierra, que silenciosa da y lleva, siempre dando y llevando, y que por

fin por esta sumisa sujeción de la tierra vence a la misma sujeción. La mujer maternal que está sumergida por completo en las necesidades de la vida cotidiana es en el fondo la gran vencedora de la vida cotidiana; la vence cada día haciéndola soportable; alcanza su máxima victoria cuando parece mínima. El hombre que en el mundo espiritual trabaja para vencer lo material, sólo puede obtener esta victoria si la mujer maternal efectivamente aparta de su camino lo material. La sencillez de esta victoria diaria, su completa falta de celebridad, es la gloria auténtica y más profunda de la mujer intemporal, comparable sólo a la de aquel soldado desconocido de la guerra mundial: ¡era el hijo de la mujer desconocida!

A la necesidad del cuerpo y de la vida se añaden las enormes fatigas del hombre intelectual y espiritual, aquel gigantesco bagaje de dolor y cruz, insuficiencia y culpa de toda clase, que nunca puede descargarse, sino que en la gran mayoría de los casos sencillamente debe soportarse. De la misma manera que la mujer maternal da de comer al hambriento, consuela también al triste. Los débiles y culpables, los postergados y perseguidos, incluso los condenados, todos aquellos que un mundo jurídico ya no quiere soportar ni proteger,

todos tienen su supremo derecho al consuelo y la compasión de la mujer maternal; a ésta siempre se podrán decir las palabras de Antígona: «No estoy aquí para odiar, sino para amar.» Esto no quiere decir que se eleve la debilidad contra la fuerza; no es la alabanza de la mujer débil, sino de la fuerte la que canta la Biblia cuando leemos en el Libro de los Proverbios: «La ley de la bondad gobierna su lengua»; la paciencia es fuerza en su más elevada potencia.

Privilegio de la mujer maternal es aquella función silenciosa, tan importante, del saber esperar y callar, aquella facultad de pasar por alto, respetar y cubrir en ocasiones un agravio o una debilidad; como acto de misericordia no es menos obra de caridad que cubrir la desnudez corporal. Pertenece a los errores fatales del mundo, a los más profundos motivos de su falta de paz, el creer que debe descubrir y condenar cualquier agravio. Toda madre inteligente y bondadosa sabe que a veces precisamente está bien lo contrario. A las palabras de la Biblia: «La ley de la bondad gobierna su lengua» precede esta frase: «Abre su boca con sabios discursos». La «sabiduría» a menudo es sólo una pequeña broma o una palabra amable; también aquí está velada la

mujer; su «sabiduría» no se da como una cosa grande, sino insignificante; precisamente en ello está su grandeza. Esto no significa que la sabiduría del hombre dominador y justiciero pase a ocupar el segundo lugar, sino la confesión de que sólo es un lado de la verdad terrenal. Precisamente para el hombre que discutiera a la mujer maternal esta ley, el mundo se haría insoportable si la mujer lo abandonara; justamente el hombre, aun el que está sometido de mala gana o que es incomprensivo para esta ley, saca de ella su verdadera posibilidad de vivir, aquel a menudo supremo refugio de paciencia, bondad e indulgencia sin el cual toda existencia —tanto la del individuo como la de los pueblos— se ha de convertir en infierno. Este es el sentido general, es decir, aun no cristiano, de la adorable leyenda del milagro de las rosas de Santa Isabel. Decididamente, es la leyenda de la naturaleza maternal de la mujer.

Así como siempre se realiza el milagro de las rosas, igualmente se repite la objeción del landgrave. La naturaleza maternal de la mujer en general, su relación absoluta con lo pequeño y débil, comprende necesariamente la cuestión del sentido y la justificación de lo pequeño y débil del mundo; el hombre sólo

quiere reconocerlo bajo la forma de lo que se va haciendo. Aquí tropezamos con el segundo problema de la novela «Ida Elisabeth» ; el problema de la distinción de dos mundos, el mundo del marido y el mundo de la mujer maternal. Leemos allí: «No se debe juzgar lo bueno en el hombre de la misma manera que por ejemplo se juzga un yacimiento mineral, en donde se pregunta si es suficientemente abundante para que merezca la pena trabajarlo.» El esposo de Ida Elisabeth pertenece indudablemente a aquellos que no merecen la pena ; es de aquellos que sólo pueden designarse como un «ejemplar defectuoso». Con ello se ha expresado algo irremediable. Se ha expresado que las leyes del devenir ya no tienen lugar aquí. ¿Pero no termina con ello la obligación para la maternidad? Con esta cuestión entra la novela en su última etapa. Se trata decididamente del valor o la futilidad de la persona. Aquí la línea de la madre se cruza con la de la *virgo;* de pronto estamos otra vez al borde de los misterios de todo lo incompleto e incumplido. Pero ahora ocurre lo maravilloso en la novela de Sigrid Undset. La mujer maternal, o sea, aquella que nuestra época opone a la mujer solitaria estéril, es la que abraza lo que ha permanecido estéril, lo incompleto, lo que en la línea terrenal es un «modelo defectuoso». Junto al lecho de agonía del esposo infantil de Ida Elisabeth encontramos estas palabras: «Todas aquellas cosas con que los hombres hacen algo de su vida: amor, trabajo, responsabilidad..., todas estas cosas fueron y se mantuvieron grandes ahora y siempre ; sólo que hoy vino una luz o una sombra sobre ellas, de manera que las formas y colores que hacían diferente una vida de otra desaparecieron. ¿Es Dios —pregunta Ida Elisabeth—, aquel en cuyas manos descansan todos los contrastes que no pueden equilibrarse?» Y el rostro del muerto da la respuesta, «este semblante último, radiante, estremecedor, casi triunfante». ¿Era su incomprensible belleza la imagen de lo que hubiera debido ser? ; ¿la elevación del pensamiento que el Creador encierra aún en su última obra aparentemente defectuosa? ¿Era el signo de que lo incomprensible no puede permanecer incomprendido para siempre? La última valoración del hombre no atañe al hombre, sino a Dios. Ante Dios —en la novela de Sigrid Undset esto es ante la visión de la muerte— la mujer maternal se afirma, y no el hombre que juzga. Ciertamente no debe olvidarse que para la vida temporal en la novela de Sigrid

Undset la valoración del hombre se mantiene con todo su vigor; incluso se mantiene para la mujer maternal. Ella que tiene que cuidar el «ejemplar defectuoso» con una paciencia que ya no valora ni pregunta nada; ella, por su parte, también tiene plena responsabilidad por el «modelo defectuoso». Al igual que la *sponsa* como novia del espíritu masculino comparte la responsabilidad de la obra cultural del hombre, la *sponsa* como futura madre comparte la responsabilidad del hijo. Pero debe ponerse en claro que con la valoración que supone esta responsabilidad sólo se ha visto un lado de las cosas. El hombre debe afirmar la valoración de este mundo si quiere cumplir su misión en él; sólo puede reconocer la debilidad en lo que deviene, no en lo que es. La incondicionada maternidad de la mujer, que la abraza también en lo que es, se encuentra en la línea que conduce al más allá; en esta proyección antes que nada se encuentra la obligación del hombre valorador de reconocer el mundo maternal; el milagro de las rosas de Santa Isabel es la confirmación de la misericordia terrenal por medio de la eterna.

Desde aquí no sólo alcanza el servicio de la mujer maternal con la debilidad su sentido metafísico, sino también lo débil mismo. Tropezamos aquí con la región en la que, a pesar de todo, el yacimiento pobre de mineral merece la pena. El límite del hombre es siempre la puerta de entrada de Dios. Los pequeños, los débiles, los deficientes de este mundo, existen para señalar a los hombres la eterna misericordia, representan la insuficiencia humana terrenal en la forma más suave y conmovedora; la forma pesada, dolorosa, aparece en forma de pecado y culpa. Los débiles y pequeños de esta tierra no solamente poseen por ello —según las palabras del Evangelio— el reino de los cielos, sino que también lo proclaman, allanando el camino hacia él. En la proclamación del reino de los cielos por los pequeños y débiles también tiene parte la que los cuida y guarda. La frase de San Pablo de que la mujer «es bendita al concebir hijos» encuentra su complemento en la bienaventuranza de los misericordiosos. Cuando sobre toda mujer maternal cae un rayo de la felicidad y dignidad materna de María, también cae sobre ella un rayo de la corona de la «Madre de Misericordia».

De la maternidad de la mujer en general resulta también la justa valoración de la maternidad espiritual. También ésta es fuerza de amor natural, determinada por la tendencia

esencial innata de la mujer, aunque no sea a través del hijo propio. Es la maternidad que el cuento alemán presiente en la hermanita que hila las camisas para los hermanos como encantados cuervos, la que ya se encuentra en la niña y que sobrevive cuando va creciendo en la esperanza de una maternidad natural.

Así como la maternidad espiritual es una disposición natural, su desarrollo también es absolutamente natural. Cuando antes dijimos que la maternidad natural es sólo el primer brote de las fuerzas maternas, y sólo su manifestación más general, más conmovedora, esto no quiere decir que toda mujer sólo pueda llegar a la maternidad en general por medio de un hijo propio. Es un resto de la época del individualismo el creer que todos deben vivirlo todo. Como en innumerables casos, la mujer maternal en sentido espiritual —por ejemplo, en la familia una pariente, la madrina, y en la vida pública la preceptora— debe actuar en lugar de la mujer que, si bien tiene un hijo propio, no le es madre en el verdadero sentido; así la madre natural se encuentra representativamente en la mujer que sólo posee la maternidad espiritual. No se trata del destino individual de la mujer, sino de la participación individual en el destino común de la

mujer; se trata de los destinos externos de íntegra maternidad de cada una. Cuando Ruth Schaumann en su novela «Yves» dice: «No sabe lo que es ser madre quien no ha dado nunca a luz», lo refuta en el mismo libro con Germaine, a la cual se ha privado de la felicidad de tener hijos propios, pero que acoge al niño ajeno con amor maternal mientras que la madre natural lo niega.

Al tipo de Germaine, la mujer maternal pero sin hijos, pertenece también a veces la madrastra que el cuento trata tan mal; en la fiel madrastra de Anselm Feuerbach ha encontrado la salvación de su honor. Con ello el cuento se ha puesto en entredicho. Conoce la profundidad y el carácter único de la unión natural entre madre e hijo; pero no conoce todas las posibilidades de la naturaleza maternal; no sabe que también la línea espiritual de la maternidad es aún naturaleza. Pero la leyenda le hace justicia. La Madonna de la mujer sin hijos y de la madrastra ha sido representada por el arte en aquella Madonna de Holbein que no sostiene en sus brazos al Niño Jesús, sino al niño enfermo del donante.

Vista así, la demanda de la mujer de tener un hijo propio representa algo distinto de lo que se supone comúnmente. Considerada es-

piritualmente, no está en absoluto sólo maternalmente determinada ; en el deseo de querer tener un hijo en muchos casos sólo se manifiesta una forma femenina del egoísmo, o sea el simulacro y quimera de la madre verdadera. El rey Salomón no se dejó engañar por este simulacro ; para su sabiduría la renuncia de la madre al hijo fué precisamente la demostración de que era la verdadera madre. Los últimos decenios con su «clamor por un hijo» han proporcionado una fatal avanzada a la imagen engañosa de la madre. No existe derecho de la mujer a tener un hijo, sino que sólo existe el derecho del hijo a tener una madre. La frase de Ruth Schaumann : «Son sólo los niños los que nos hacen suaves, los que dicen : "¡ qué dura eres, sé suave !"», no mantienen sólo su validez plena allí donde el niño no es propio, sino también donde se trata de la representación del niño ; donde están los brazos extendidos de los desvalidos, de los que necesitan protección y cuidados. Esto es lo que se entiende por mujer maternal en el sentido espiritual. Desde aquí se tiene la visión justa de la cuestión profesional femenina. El cargo de la mujer médico, la preceptora, la maestra, la enfermera, no son para la mujer «profesiones» en el sentido del hombre,

sino que son formas de maternidad espiritual. La última época pasada exigía la profesión de la mujer soltera como sustitución de la maternidad natural ; el futuro la exigirá partiendo de la idea de la maternidad espiritual, de la plena maternidad también de la mujer solitaria. No se trata de una sustitución de la falta de maternidad cuando hablamos de las profesiones femeninas, sino del eco de la maternidad que nunca falta en toda auténtica mujer.

La decisión sobre la presencia de la mujer en las distintas profesiones y su elección, depende después de la amplitud en la cual puede considerarse aún fecunda la obra maternal. Sin duda un gran número de profesiones permiten una interpretación puramente masculina o femenina. Aquí el campo menos femenino, la política, es el más aleccionador. No es casual, sino que depende íntimamente del espíritu general y espiritual de maternidad de la mujer, el que allí donde subió al trono independientemente, fué una buena regente ; una buena regente no es un buen regente ; sino que es una buena madre de su pueblo. Así en la España actual el recuerdo de la reina regente anterior ha sobrevivido a la caída de la dinastía y de los regímenes ; y no sólo en Inglaterra perdura el recuerdo de la reina

Beth y en Austria el de la gran emperatriz María Teresa, sino que incluso hoy en la actual Lombardía se mantiene el recuerdo de la reina Toedelinda. La mujer que ocupa el trono es, en primer lugar, la protectora y conservadora de su pueblo. Pero envolver la fuerza de gobernante de espíritu maternal no excluye en absoluto el momento heroico imprescindible en la vida política, como nos lo demuestra María Teresa; incluso como defensora de su pueblo se mantiene en una base maternal la soberana; no dirigirá guerras de conquista, pero no vacilará en defender a su pueblo como la leona a sus cachorros. Sólo ha sido fatal la mujer en los grandes cargos políticos cuando ha negado su papel maternal, o sea como en el caso de la Pompadour. Esto, para la mujer corriente a la que toca un papel político[1], significa que aunque en atavío sea más sencilla que la reina, es una madre espiritual para su pueblo. Sólo bajo esta condición puede aceptarse la presencia de la mujer en la política; ningún hombre puede sustituir la voz de la madre; se trata sólo de ver cómo esta voz

[1] No es obligado imaginar esto bajo el aspecto de la época pasada; la mujer que alterna en círculos diplomáticos, la que viaja por el extranjero, tiene una tarea política natural que cumplir, con la cual puede favorecer o perjudicar a su pueblo.

puede imponerse sin pervertirse. Al reconocimiento de que no existe un derecho de la mujer a tener un hijo, sino un derecho del niño a tener una madre, responde el otro reconocimiento femenino de nuestros días: no existe en el mundo ningún llamado «derecho de la mujer» a una profesión o vocación, pero hay un derecho del mundo a la mujer como hijo. Si no engañan todas las señales, este derecho en los últimos decenios ha aumentado extraordinariamente de importancia. La llamada de hoy a la madre no procede sólo de deseos políticos referentes a la población, sino que en su corriente inferior está llevado por un ansia espiritual. Nada caracteriza tan profunda y trágicamente el estado del mundo actual como la completa ausencia de sentimientos maternales, o sea, la ausencia de las verdaderas fuerzas sustentadoras, de las que salen de sí y por ello son fecundas. El solo impulso no es nunca suficiente. De ahí la aterradora falta de prosperidad de muchos afanes en sí buenos y provechosos.

Con estas ideas hemos abandonado aparentemente la línea de la mujer intemporal, pero sólo en apariencia. En realidad dejamos más bien la línea del tiempo. La mujer intemporal es la que no se deja situar en ninguna

época. Esencia de lo maternal es vencer al tiempo. La mujer al dar a luz transmite la vida hasta el infinito, y como cultivadora y conservadora aporta un factor infinito al tiempo.

En relación con la maternidad espiritual de la mujer se manifiesta por fin otra vez la misión de la mujer en la cultura; considerando a la madre, la vemos claramente como conservadora y cultivadora de los valores espirituales. En el papel de madre la mujer no se encuentra como la *sponsa* dispensadora de una mitad de la realidad que penetra en la obra cultural del hombre, sino que está como receptora de esta obra. Pero la que recibe es también la que soporta. Vimos la «mujer fuerte» de la Biblia alabada como guardadora de los bienes de su marido; la mujer cuida de la hacienda de su marido también dentro del ambiente espiritual. Siendo la que recibe y lleva, la mujer adquiere una gran importancia en la cultura; dar sin recibir caería en el vacío. En modo alguno tiene esto nada que ver con la circunstancia de que la mujer muchas veces disponga de más tiempo y ocio que el hombre, ni el que acapare sobre todo el mercado de libros, las salas de conciertos y el teatro, sino que depende de la determinación espiritual de su sentido maternal; la cultura

no quiere ser sólo creada, sino también sostenida, cultivada, y también quiere ser amada como un niño. Que la cultura hoy se reconozca y ejerza con patrocinio del Estado sólo significa un lado y precisamente el más representativo externamente; su complemento hacia el lado humano íntimo lo encuentra en el amor y cultivo que le dispensa cada uno. Aquí la línea del sentido maternal espiritual cruza la de la maternidad natural; la madre que enseña a su hijo las primeras palabras y con ello se las consagra para toda la vida como lengua materna, la que canta las primeras canciones populares, la que narra los cuentos, representa también en la vida del niño el primer factor cultural decisivo, el primer influjo en su vida espiritual. Esto es de inconmensurable importancia, no sólo para el niño, sino también para la cultura. El refrán español: «La mano que mueve la cuna, mueve el mundo», tiene primeramente el sentido de que todo lo que vive y obra ha nacido de la mujer. La madre es la madre del héroe y la madre del santo; sin embargo, también es la madre del cobarde y del traidor. El Anticristo cuando nazca, tendrá muchas madres. El sentido más profundo de esta mano que mueve el mundo es que esta mano acompaña invisiblemente

al hijo en su vida futura y ocultamente coopera en su obra.

El papel de la mujer como conservadora de la cultura puede pasar también a ser papel de defensora; aquí la mujer en la línea cultural se encuentra de manera análoga a como se encontraba frente a la política. La mujer es conservadora por naturaleza, es —expresado de manera menos pedante— incapaz de destruir, de abandonar algo amenazador; circunstancia que en tiempos de revolución espiritual puede adquirir un significado enorme. Los tiempos de revolución están fácilmente sometidos al peligro de abandonar bienes no sólo anticuados, sino también bienes intemporales. Aquí la mujer, gracias a su sentido de maternidad espiritual, esta llamada, en primer lugar, a crear el equilibrio. La mujer intemporal es la conservadora de los bienes seculares de su pueblo.

Por otra parte, nada contribuye naturalmente de modo tan profundo a la caída de la cultura como la degeneración del sentido de maternidad espiritual de la mujer. Frente a la conservadora de la cultura se encuentra la disipadora de la cultura. Aquí el tipo femenino de la última época es aún inofensivo; la mujer que en posesión de los bienes culturales cultivaba y mimaba hasta la adoración lo que le había sido confiado, sin transmitirlo de manera fecunda, en cierto modo parece hermana de aquella madre egoísta que sólo quiere a su hijo para sí. Aquí falta el respeto ante el destino de la cultura, pero no el respeto ante la cultura. Igual que la mujer en la línea descendente de su feminidad pierde el sentido de la maternidad natural, en la línea cultural descendente pierde el sentido de lo que realmente necesita ser cultivado. Muestra entonces inclinación por adaptarse a lo ruidoso, lo estridente y lo arrivista. Esta inclinación es la forma característica de la mujer de perder la medida del valor de la cultura. En la cultura hay una línea muy delicada, pero muy importante, que conduce desde lo que es al principio insignificante, desde lo inadvertido, incluso desde lo ignorado o combatido, hasta la verdadera altura de la cultura; o sea, de la propia época hasta lo supratemporal. La visión retrospectiva en la historia de los grandes hombres y de las obras de su vida muestra la coincidencia de este camino; es la expresión fatal de que todo lo permanente no está ligado a lo momentáneo, no puede estarlo. Aquí la vida de un Hebbel, un Nietzsche, un Ricardo Wagner, es de una significación

ejemplar, pero también es ejemplar para el significado cultural de la mujer maternal. La mujer intemporal tiene relación con lo supratemporal.

Pero también tiene relación con lo eterno, pues el sentido de toda cultura señala más allá de ella misma. El papel de la mujer maternal como conservadora de la cultura se cumple cuando conserva los bienes religiosos. En el fondo esto es sólo comprensible situando a la madre misma dentro del orden religioso.

En la maternidad natural, la vida y la muerte van juntas. La corriente de las generaciones brota de la eternidad y también desemboca en ella. El infinito es hermano terrenal de la eternidad. La «berceuse» de la leyenda bretona que canta al oído de los marineros náufragos las canciones de cuna que escucharon de sus madres, encuentra su interpretación en la muerte de la pequeña Sölvi, en la novela «Ida Elisabeth». De la madre de la niña moribunda se dice allí: «Era como si ella ya lo hubiera vivido cuando dió a luz. En el momento que la niña surgía de ella una ola de un mar prodigioso e infinito la envolvió y algo se desgarró. Pero cuando esta ola se retiró, junto a ella se encontraba aquel pequeño ser estremecido y quejumbroso como si ambas hubieran sido lanzadas a una playa. Esta misma ola que venía de la invisible eternidad pasaba ahora sobre ella y el desgarrador dolor que había sentido entonces en el cuerpo era pequeño comparado con lo que la desgarraba hoy. La ola se retiró, pero esta vez se había llevado a Sölvi.»

La ola, que surge de la eternidad y se retira a la eternidad, en la hora del nacimiento abre el seno materno como una puerta hacia dos extremos. La vida, que viene de la eternidad invisible, penetra en el mundo visible del tiempo; pero venir de la eternidad para volver a la eternidad quiere decir, expresado en sentido religioso, ser de Dios y para Dios. Con este sentimiento dejamos a Ida Elisabeth. La fuerza poética de esta novela y sobre todo su conmovedora fuerza persuasiva se afirman en que la esencia del sentido de maternidad universal de la mujer surge de la misma naturaleza de madre. Esta novela nos presenta en forma poética la exposición de la frase teológica según la cual la naturaleza constituye la condición previa para la gracia, y que la gracia nunca está en contradicción, sino que impera en relación de continuidad con la línea ascendente de la naturaleza. «Ida Elisabeth» nos conduce hasta el umbral de la

Iglesia ; allí nos acoge la otra figura femenina de Sigrid Undset: Kristine Lavranstochter.

Esta vigorosa obra, que se encuentra en el umbral de una época de revolución espiritual, es de una envergadura aún incalculable, y su importancia consiste en haber despertado una revolución en la conciencia por parte de la mujer ; una mujer dotada de todas las fuerzas y de todos los recursos de inquebrantable y palpitante feminidad y maternidad, es enfrentada con nuestra época desarraigada de la naturaleza. Al mismo tiempo esta mujer constituye la acusación contra el desarraigamiento religioso de esta época. Los dos primeros volúmenes, «La corona» y «La mujer», están repletos de la arrebatadora fuerza natural de la sangre y el destino nórdicos, pero el tercer volumen se titula «La cruz». Cristina, esto es, la que se hace cristiana. En su destino vemos la evolución que partiendo de la vida natural de la mujer y de la madre, desemboca en la esencia de la madre cristiana. Cristina viene a la Iglesia, pero la Iglesia le sale al encuentro en el terreno natural, tomando precisamente de la armonía natural de la vida de la madre los puntos de partida para la determinación religiosa de la mujer y de la madre.

También la Iglesia honra a la mujer como

madre natural. La misa de esponsales está llena de promesas relativas a la bendición de los hijos: «¡ que veas a los hijos de tus hijos !» En la maternidad natural ve la Iglesia la determinación natural y primera de la mujer, ve incluso en la mujer a la madre del pueblo y de los pueblos. Las oraciones con las cuales asiste a la mujer en sus horas difíciles van más allá de la vida individual en una visión maravillosa. «Todos los pueblos te alabarán. Se alegrarán y se regocijarán todas las tribus, pues la tierra da su fruto», se dice en estas oraciones. En el momento en que la mujer se recluye en profundo retiro, la Iglesia entona sobre ella la gran alabanza de los pueblos y la que enmudece en sus dolores es convertida en la glorificación del Dios creador. La misma idea se proclama en la consagración de las reinas, en la que se unge a la mujer bajo el corazón, donde llevará al hijo.

De la apreciación de la mujer como «madre del pueblo» ha surgido el concepto heroico de la madre para la Iglesia. La Iglesia bendice a la mujer que contrae matrimonio y que se entrega sin reserva para mantener de por vida y en toda circunstancia la fidelidad y sumisión al hombre ; igualmente exige de la madre que arriesgue plenamente su vida por el

hijo. Cuando en la hora del alumbramiento se trata de salvar la vida de la madre o la del hijo, exige de la mujer que entregue la suya, siendo aquí mucho más heroica que la ética mundana. Así extiende su protección sobre la firmeza de la naturaleza, de cuyas zonas de peligro ha querido prescindir el mundo moderno, como ya vimos al principio. El niño prendido en el seno de la madre es irredento en doble sentido; así como la madre natural debe traerlo al mundo físicamente, la Iglesia debe darle la vida sobrenatural; y también la Iglesia es un principio maternal en el sentido espiritual y religioso. La mujer que debe traer al mundo a su hijo entre dolores y con peligro de la vida, y la Iglesia que reza por ella, son dos madres que se enfrentan. La vida en sí, la infinita sucesión de concepciones y de alumbramientos, no es aún el valor supremo; el supremo valor y sentido proceden de una vida superior. El imperativo heroico de la Iglesia a la madre, que le impone morir antes que sacrificar al hijo, representa la promesa de aquella vida superior dada por la Iglesia; pero la naturaleza afirma este imperativo por la tendencia de su fin, que se dirige a la vida naciente, no a la consumada. Esto se ve claro cuando luchan entre sí la esperanza de ser

madre y la enfermedad. Siempre que la naturaleza actúa libremente, es decir, cuando no se quita el hijo a la madre, en semejantes casos éste acapara toda la fuerza que le resta a ella; o sea, que la naturaleza sacrifica la madre al hijo. La vida superior a la que somete el imperativo de la Iglesia tiene su correspondencia en el instinto íntimo de la naturaleza de desarrollar el ser incipiente aunque sea a costa del desarrollado. Respecto a la madre, significará que ella prefiera morir a perder un hijo. La Iglesia como madre expresa sólo lo que desea la madre como criatura, y no tan sólo la humana. El gran motivo heroico de la defensa del hijo, que ya se manifiesta en la hora de su venida al mundo, expresa un instinto natural genuino que se extiende por debajo de la criatura humana; la leona que defiende a su cachorro nos da un ejemplo salvaje y conmovedor entre los animales. Así, contra todas las objeciones de la razón y de la índole humana, el imperativo de la Iglesia eleva el instinto primitivo natural de la madre a la conciencia y al absoluto.

De ahí se ve claro por qué la Iglesia no ha distinguido a la madre con un acto especial de consagración como a la virgen y a la esposa; la bendición que otorga a la futura madre y

a la que ya lo es no tiene la importancia de la consagración de las vírgenes, ni la que tiene el sacramento del matrimonio; sólo representa una bendición como la que se expresa sobre el campo germinante. El nacimiento terrenal es sólo un preludio. En esta aparente depreciación de la madre surge su verdadera valoración; aparece la inmensa sumisión de la naturaleza que se entrega, que no queriendo ser nada más que naturaleza, nos señala su propio sentido en esta frase: Él da la gracia a los humildes. La naturaleza puede ser indómita, pero nunca caprichosa; puede rebelarse en el dolor, pero nunca en el orgullo; tanto la naturaleza indómita como la dolorosa cumplen la ley del Creador. Pero el espíritu debe someterse antes. La mujer maternal que se entrega a las fuerzas de la naturaleza dispuesta a morir para dar la vida a su hijo a todo trance, precisamente entregándose ella misma a la naturaleza, sumergiéndose plenamente en ella, representa una parte de la sumisión de la naturaleza. La madre que da a su hijo la vida terrenal, le da con ella la condición previa para la Redención. La naturaleza es la condición previa para la gracia. Con esta fórmula teológica el tema de la defensa del niño tropieza con un sustrato primitivo;

como un eco que viene de una lontananza infinita resuena la primitiva maldición que recayó sobre la mujer. Las palabras «con dolor darás a luz a tus hijos» están en íntima relación con la promesa de una descendencia que aplastaría la cabeza de la serpiente. La naturaleza como grado previo para la gracia tiene el sentido de ser el ofrecimiento del nacido para una vida más elevada.

Y aquí aparece el gran sacramento que tiene la más íntima coordinación con la vida de la madre; pero no se manifiesta sobre la madre, sino sobre el hijo. El Bautismo es su segundo y excelso nacimiento. El seno de la Iglesia que lo acoge es el seno de madre de su vida sobrenatural. A la madre terrenal le queda la deliciosa analogía con el campo bendito; sobre ésta cae la bendición. Pero el pan que se obtiene de sus espigas es el que está destinado a ser la especie que contendrá el Sacramento del Altar. Con ello no se alude al campo, sino a su fruto. La madre natural pasa a segundo término cuando aparece la madre sobrenatural. Por deseo de la Iglesia de que se bautice tan pronto como sea posible, en la mayoría de los casos la madre no está presente en el bautizo. Esto es altamente simbólico; la madre se muestra otra vez liga-

da a la naturaleza como simple preparación; no es la madre, sino la madrina, la que en el bautismo asume las obligaciones de la maternidad espiritual de la Iglesia. Pero, por otra parte, en este papel aparentemente rebajado de la madre queda subrayado su carácter. Así como la Iglesia elevó el instinto natural de la madre con el consciente imperativo de la defensa del hijo, aquí da acento religioso al altruismo natural de la madre. Con el ofrecimiento del hijo a Dios, en el fondo también se ofrece a Dios el destino de la madre; la madre del niño bautizado es la madre que es hija de la Iglesia. Como su propio hijo, ella también fué presentada a Dios por su madre. La Iglesia y la madre, en íntima unión de destinos, entonan conjuntamente el *Magnificat*, el gran canto triunfal de la misericordia que se «extiende de generación en generación».

El segundo nacimiento del niño se ve completado por su educación religiosa. La mujer, que como madre natural representa una parte de la naturaleza, como madre cristiana reprerenta una parte de la Iglesia. La Iglesia, a través de la madre como miembro suyo, actúa en la educación religiosa del niño, y la madre obra como miembro consciente de la Iglesia. Esto quiere decir que la madre del

niño bautizado difunde una luz sobre la naturaleza como preliminar de la gracia. El proceso natural de la espera del niño se repite para la madre en el orden espiritual. Otra vez circula una misma corriente de vida en ella y en el hijo, pero en lugar del espacio corporal ha surgido un espacio espiritual; en lugar de las fuerzas de la sangre, las fuerzas de la vida anímica. Como dice el pueblo, la mujer «espera otra vez». El carácter de la «espera» significa que el hijo que la madre espera no es formado por ella, sino de ella. Así como la mujer en la hora de la concepción no lo tomó, sino que lo acogió, tampoco pudo formar conscientemente lo acogido según su voluntad y deseo; sólo podía llevar lo que le había sido confiado. Esta mujer puso sus esfuerzos a disposición del hijo, pero ella no dispone de estas fuerzas. Lo que se dijo del desarrollo corporal del niño se dice también, porque es una realidad, de su desarrollo espiritual; la posición de la madre cristiana es la de esperar; en la educación tampoco puede formar al hijo según sus propios deseos, sólo puede cuidar lo que le ha sido confiado. En sentido religioso lo que le ha sido confiado es la imagen y semejanza de Dios que hay en el hombre que deviene; el hijo que la madre concibió

del padre en sentido natural, es el hijo del Creador en sentido religioso. El obra, ella sólo coopera reverentemente. En la madre física se manifestó la naturaleza como preliminar para la gracia; este carácter, considerado bajo el aspecto de la madre cristiana, se reconoce como cooperación de la criatura a la obra divina.

Con ello se ha pulsado el elevado tema del dogma mariano y la mujer maternal. La criatura cooperante es la hija de la Mujer Eterna, la rutilante portadora del *fiat mihi*. La posición de la madre cristiana frente al niño dimana de la vida de María.

La interpretación cristiana de la vida de la madre es triple, correspondiendo a la triple forma del Santo Rosario: misterios gozosos, misterios dolorosos y misterios gloriosos. Esta oración popular y contemplativa, en el sentido de la máxima espiritualidad que representa la oración a María como Madre, representa también la verdadera oración de la madre. El Rosario es la cadena de perlas que une la vida de la madre cristiana a la Madre Eterna. La mujer al rezar incluye en esta triple oración sus propios misterios de madre y los eleva por medio del misterio de la Madre de todas las madres. También la madre terrenal ha recibido a su hijo de Dios; lo ha llevado y lo ha dado a luz por su gracia; como María, «lo ha ofrecido en el templo», lo ha presentado a Dios, y como María «lo ha vuelto a encontrar en el templo».

El Rosario gozoso considera sólo la vida de la madre; la consideración del Rosario doloroso se refiere sólo a la vida del hijo. En él no se menciona ni con una palabra a la madre. La madre vive en el hijo, los padecimientos del hijo están incluídos en su vida como los misterios dolorosos del Rosario lo están en el Ave María. Así como la madre no pudo formar arbitrariamente ni el cuerpo ni el alma del hijo, tampoco puede determinar ella misma su destino. El niño deviene; ella sólo lo cuida. Esto significa que el hijo tarde o temprano prescinde de la madre; tiene que prescindir de ella pues cada vida es independiente como existencia y también es independiente en cuanto a su misión. La madre vive del hijo, pero el hijo no vive de la madre, sino que el destino de todas las madres es en su aspecto supremo la repetición infinita de los dolores del alumbramiento. Dar la vida a un hijo quiere decir en el fondo que el hijo se desprende de la vida propia; en el dolor del parto se realiza sólo el preludio de este proceso.

Para todas las madres llega tarde o temprano la hora en que, como María, «buscan con dolor» a su hijo; pero aparece también aquella otra más difícil en la que se dice por parte del hijo: «¿Qué tengo que ver contigo?» «La isla de la abundancia» de la cual habla Ruth Schaumann en su libro «Yves», esta bienaventurada soledad de madre e hijo, en un determinado período de la vida se convierte para la madre casi siempre en la isla de dolorosa soledad; a la soledad de la madre no se le puede comparar ninguna otra, pues de ella no se separa un ser amado, sino que «la espada que hiere su alma» la separa de su propia carne y de su propia sangre. Así, más tarde o más temprano, velada o descubiertamente, aparece en la vida de la madre la imagen de la Madre de los Dolores, la *Pietà*. En el libro del destino son múltiples los nombres de los dolores de una madre. Comprenden la necesidad natural del hijo de seguir su propio camino, el alejamiento trágico de las generaciones, incluso la pérdida irremisible del hijo por causa del destino, de la culpa o de la muerte. En el aspecto religioso todos estos dolores de la madre tienen sólo un nombre; el que Sigrid Undset da al tercer tomo de su gran novela, «La cruz». Cristina Levrans-

tochter, que incluso sacrifica a sus hijos la relación con el esposo amado, termina distanciándose por completo de su hijos mayores; el más pequeño, el más amado, muere, y ella misma pierde la vida por un niño ajeno. Con ello se ha expuesto la vía de la madre dolorosa.

Con la muerte se cumple radicalmente la separación de la madre y el hijo, y la cruz del amor de madre se eleva de la forma más evidente. Pero con la muerte del hijo aparece también el sentido verdaderamente religioso de esta separación; con la muerte este sentido se difunde cual una luz que ilumina todas las formas de la tragedia materna. Al igual que el dolor de María en el fondo estuvo determinado por la obra redentora del Hijo, así la más profunda interpretación de todo dolor de madre es la destinación del hijo para Dios. El Hijo «presentado en el templo» es ya en el fondo el Hijo «muerto en la cruz», pero sigue siendo también el que se ha «encontrado en el templo». Así como el penúltimo misterio del Rosario gozoso ya anuncia el Rosario doloroso, el último misterio del doloroso se vuelve hacia el gozoso y va más lejos. El Rosario glorioso significa Transfiguración. El Hijo que ha ascendido al cielo lleva después a su Ma-

dre. La separación del hijo y de la madre en su supremo significado religioso comprendido como destinación del hijo para Dios, comprende también la suprema e indisoluble unión en Dios.

Esta es doble. Jesucristo, que subió al cielo y que llevó a su Madre, es también Jesucristo que continúa viviendo sobre la tierra. A la vida de María en la gloria corresponde la vida de María en la Iglesia. Con las palabras dichas en la cruz: «He aquí a tu Madre, he aquí a tu hijo» el Redentor moribundo designó al discípulo como hijo espiritual de María, y a María como madre espiritual del discípulo. San Juan representa aquí a los apóstoles. Todos aquellos que los discípulos del Señor bautizan en el nombre de Jesucristo son también hijos de María. En la hora en que su vida como Madre de Cristo parece haber terminado por completo, en verdad se convierte en Madre de todos los cristianos. Y aquí, por segunda vez, se cumplen en Ella las palabras del *Magnificat*: «Ahora me proclamarán dichosa todas las generaciones». En adelante no es mencionada en el Evangelio, pero los Hechos de los Apóstoles nos la muestran tal como posteriormente la pintó el arte devoto del Occidente cristiano; reunida en Jerusalén

con los discípulos esperando la venida del Espíritu Santo. Igual que por segunda vez se cumplieron al pie de la cruz las palabras del *Magnificat*, en la mañana del día de Pentecostés es visitada por segunda vez por el Espíritu Santo; la Madre de Cristo se convierte en la gran figura maternal de la Madre Iglesia.

Cada mujer es hija de María; por tanto, junto al portador de la paternidad espiritual, testimonio del sacerdocio espiritual del hombre, tenemos en la Iglesia la misión religiosa de la mujer, su apostolado, que es una misión maternal. En éste se cumplen para la mujer las palabras del Salvador, no sólo en el sentido supremo y más elevado, sino en sentido auténtico y propio: «El que acogiere a un niño en nombre mío, a mí me acoge». La vida de la Iglesia como vida religiosa es la vida de Cristo naciente en las almas. Así como la figura del globo terrestre se reproduce como forma sagrada en la cúpula de una catedral, aquí la idea religiosa toma la forma primitiva para realzarla. Vimos el amor misericordioso de la mujer maternal, que, llevado por la necesidad de protección y cuidado del propio hijo, se extiende a la maternidad universal. Esta maternidad universal la vemos elevada al más alto servicio de Cristo naciente en las

almas. Al rayo de la corona de la «Madre de Misericordia» corresponde un rayo de la corona de la «Madre de la divina Gracia».

La mujer como madre no fué distinguida con ningún gran acto de consagración, ni su apostolado tampoco. El apostolado de la mujer constituye sólo una parte del apostolado laico cuyo representante es todo cristiano. La madre nunca se consuma en sí misma, sino en el hijo. También aquí el gran sacramento se vierte sobre el hijo, no en la madre; pero precisamente por esto la misión de la mujer en la Iglesia se relaciona con la esencia de la Iglesia, constituye una parte de esta esencia. La Iglesia misma considerada como madre es un principio cooperante; el que obra en ella es Cristo.

Este es el profundo motivo por el cual la Iglesia no pudo confiar nunca el sacerdocio a la mujer: es el mismo motivo que determinó a San Pablo a exigir que la mujer se cubriera con el velo en los oficios divinos. La Iglesia no podía dejar el sacerdocio en manos de la mujer, pues con ello hubiera destruído el verdadero significado de la mujer en la Iglesia; hubiera destruído una parte de su propia esencia, aquella cuya representación simbólica confió a la mujer. La exigencia de San Pablo no representaba una costumbre motivada por circunstancias de la época, sino que representa la exigencia de la Iglesia supratemporal impuesta a la mujer intemporal por su significado religioso.

Igual que el nacimiento natural, el nacimiento religioso en el fondo también está velado. También la Iglesia puede decir las palabras que Dios manifestó a Moisés: «Yo haré pasar ante ti toda mi gloria y publicaré ante ti el nombre del Señor. A quien doy mi gracia, a él doy mi gracia; para el que soy misericordioso, para éste soy misericordioso. Pero nadie puede contemplar mi rostro». La vida propiamente anímica de la Iglesia está oculta. De ahí el error indefectible de todos aquellos que creen poder apreciar o juzgar la vida religiosa de la Iglesia por su exterior, una sinrazón sólo comparable a aquella que exigiera del bisturí seccionador del médico el hallazgo del alma en el cuerpo. Decíamos que en la misión maternal de su apostolado la mujer se relaciona íntimamente con la esencia de la Iglesia, es decir, se relaciona con su esencia oculta. El apostolado de la mujer en la Iglesia es en primer lugar el apostolado del silencio; en el centro de lo verdaderamente sagrado necesariamente es donde más intenso

se acentúa el carácter religioso de la mujer. El apostolado del silencio significa que la mujer está llamada, sobre todo, a representar la vida oculta de Cristo en la Iglesia; así, pues, como portadora de su misión religiosa en la Iglesia, es hija de María.

Con ello se ha señalado el apostolado de la mujer en toda su profundidad. Sólo una época extraviada, tanto en lo religioso como en lo natural, como lo fué la última en tantos aspectos, pudo ver en la esencia de este apostolado un menosprecio de la mujer; error que nunca debió ser combatido con el débil consuelo de que la mujer, alguna que otra vez, había hablado y obrado en la Iglesia, pues no lo ha hecho jamás en el verdadero ámbito sagrado del sacerdocio. La directa misión carismática que en distintos casos, como en Santa Catalina de Siena, rompió el silencio de la mujer en la Iglesia, se cumple sólo en la línea extraordinaria, no constituye la regla. Y la regla significa aquí que también en la Iglesia el verdadero seno materno de todas las cosas está oculto.

Otra vez nos sale al encuentro una obra literaria extraordinaria: «La Anunciación a María», de Paul Claudel, presenta con profundidad casi atemorizadora el verdadero significado de la mujer en la Iglesia.

Toda la obra de Claudel se distingue de la literatura contemporánea, incluso de casi toda la de los últimos siglos, en que no está determinada por ideas religiosas cristianas generales, sino por el Dogma. En esta determinación consiste su característica elevación, pero por cierto, también su infinito aislamiento. «La Anunciación a María», en el símbolo de la resurrección del hijo muerto de Mara por la leprosa Violaine, representa el nacimiento de la vida que surge de la suprema profundidad de lo religioso. Violaine, «el vaso quebrado», es recompensada con este nacimiento después de haber ofrecido a Dios el *fiat* de toda su vida, tomando sobre sí la terrible enfermedad, objeto de general repulsión. En la obra de Claudel el hombre es el que realmente actúa en la Iglesia. «Yo te doy gracias, Dios mío —dice el arquitecto Pierre de Craon— por haberme creado padre de iglesias.» Pues, «el hombre es sacerdote, pero a la mujer le fué dado el sacrificio». Aquí el misterio de la maternidad religiosa roza el misterio sacerdotal de la transubstanciación. El milagro de Violaine queda primeramente oculto, pero lo transforma todo; los oscuros ojos del niño resucitado se vuelven claros como eran los ojos de Violaine antes de su

enfermedad; pero Mara, la altiva egoísta, cuyo niño tenía los ojos oscuros, encuentra perdón y consuelo por ser la hermana de Violaine. Las almas se han transformado; el milagro de Violaine tiene lugar en la noche de Navidad.

El contacto con la Iglesia implica siempre y en todas partes participación en la universalidad. Al pie de la cruz, donde María fué convertida en Madre de todos los cristianos, no se halla sólo toda mujer que ha ofrecido su hijo a Dios, sino también aquella mujer que ha ofrecido a Dios el deseo o la esperanza de un hijo propio, o que ha consentido en ofrecérselo. La madre del Cristo naciente en las almas es la madre que junta las manos al hijo de su carne para la primera oración; pero es también la religiosa que ayuda amorosamente a sus hijas espirituales a elevarse en la vida religiosa. Es Mónica, la gran Santa de las madres, la que dió por segunda vez la vida a su hijo por medio de la oración, la que transformó a Agustín en San Agustín. Pero es también la Santa virgen Catalina de Siena que fué la *dolcissima mamma* de su hijo espiritual, y es también la mujer solitaria en el lecho de un hospital que sólo puede mecer en su alma al Cristo naciente.

El contacto con la Iglesia —como decíamos— implica siempre universalidad. Aquí, en la esfera religiosa, la *mater* realmente se convierte en la forma de vida de la mujer. El carácter absoluto que la Iglesia da a la *mater* significa que esta forma universal —precisamente por ser universal— incluye a la *virgo*. En la cima de la misión religiosa de la mujer, el final retorna al principio; sobre la mujer intemporal aparece la imagen de la Mujer Eterna; la idea religiosa de madre que tiene la Iglesia está ligada indisolublemente a la que es *mater* siendo *virgo*, y *virgo* siendo *mater*.

Aquí se pone de manifiesto otra vez la importancia del dogma para la vida de cada mujer. Decir forma universal significa decir misión universal. La oración del Rosario representa para la mujer que reza la orientación de su propia vida hacia la vida de María. El Rosario como gran oración de madre a la Madre, introduce cada uno de los misterios maternales de María con la salutación a la Virgen; pero a cada salutación a la Virgen sigue la consideración de un misterio maternal. El Rosario oscila del misterio *mater* al de *virgo* y también retorna al de *mater*. La inefable impresión de la *Pietà* de Miguel

Angel se basa en la penetración religiosa de ambos misterios, siguiendo la dirección del Rosario doloroso. En la conmovedora juventud de María, que en su supremo dolor retorna el Hijo muerto a Dios, aparece otra vez la delicada Virgen del *fiat mihi*. La recíproca penetración de ambos misterios en el sentido del Rosario gozoso, la penetración religiosa del misterio virginal en el maternal, está representada en el cuadro de Tiépolo en el que Santa Rosa de Lima recibe de la Madonna al Niño Jesús.

Ahora se hace posible una visión conjunta de la imagen cristiana de la mujer.

La mujer cristiana no es la mujer sencillamente, sino que es la mujer que se halla dentro de las leyes establecidas por Dios para su vida de la que cada una tiene una plena realización independiente, pero que también implica un vínculo con la imagen genuina común. En toda vida de mujer se trata primeramente del desplegamiento de esta imagen, para que pueda realizarse parcialmente como *virgo* o *mater*. Pero en definitiva se trata de la recomposición de la Imagen Eterna. La virgen debe acoger la idea de la maternidad espiritual como la madre debe retornar a la virginidad espiritual. La salvación de la vida

de una mujer, así como el vencimiento de la tragedia de la virgen y de la madre dependen del éxito de esta penetración recíproca. Pero esto no quiere decir otra cosa sino que la salvación para toda mujer está indisolublemente ligada tanto a la imagen de María como a la misión de María. La composición consciente de la Imagen Eterna sólo es posible a la mujer en la actitud de la *ancilla Domini*, en la permanente disposición a la voluntad de Dios. La involuntaria confirmación de este sentido y de esta exigencia absoluta de la Imagen Eterna alcanza hasta el mundo profano; aun incluso fuera de la ley cristiana, si la mujer encuentra su equilibrio en la vida, el vencimiento de su tragedia virginal o maternal sólo podrá tener lugar cuando se ha aproximado inconscientemente a la composición de la Imagen Eterna.

Pero María no significa sólo la salvación de la mujer, sino la salvación por medio de la mujer. Si en la vida de cada mujer se trata de componer la Imagen Eterna, en el mundo se trata de su instauración. La enfermedad de Violaine en la obra de Claudel se relaciona con el pecado original —«Oh, Violaine, mujer por quien vino la tentación», dice Pierre de Craon—, pero también está relaciona-

da con el pecado de la época. Por toda la obra fluye el ambiente apocalíptico de nuestros propios días, pero reflejado en los finales de la Edad Media, cuyo desorden caótico era similar, sino igual, al nuestro. La resurrección del niño muerto lo transforma todo en las almas, y partiendo de las almas transforma el mundo. La noche de Navidad, en la que se realiza el milagro de Violaine, es también la noche de la renovación del orden terrestre. El rey que va a poner un final al estado caótico del país es llevado a la coronación por Santa Juana, la hermana espiritual de Violaine; el nacimiento que surge de la profundidad de la vida religiosa es el renacimiento de la vida; por eso nuestros antepasados no sólo colocaron la imagen de María en sus iglesias, sino también en sus casas, sus ayuntamientos y sus mercados.

De Violaine, como de Santa Juana, puede decirse lo que Pierre de Craon dice de la mártir Justitia: «Justitia fué sólo una humilde jovencita hasta que Dios la llamó a hacer confesión». Las dos salen de la oscuridad y vuelven a ella. Violaine abre la puerta a Pierre de Craon y éste sigue su camino por el mundo de las grandes empresas, pero ella misma desaparece bajo el velo de la leprosa

como Juana bajo el de la hoguera. La catedral, a cuyas bóvedas imponentes «sirven de fundamento los delicados restos mortales de Justitia», es construída por el «padre de iglesias», pero la obra de Juana la terminan los hombres de su pueblo; también Juana sólo les ha abierto la puerta. La salvación que la mujer trae siempre es rebasada; su cumplimiento e implantación en el mundo es misión del hombre.

Otra vez aparece la última de las tres grandes formas de la vida femenina para introducirnos en la Imagen Eterna que refleja. María como *virgo-mater* es también *sponsa* del Espíritu. De nuevo convergen las grandes líneas de la vida de la mujer. Violaine, siendo *virgo* representa la imagen de la *mater* y al mismo tiempo se encuentra en el doble aspecto de la *sponsa* cristiana. Es el hijo del hombre amado que le fué destinado para esposo el que ella vuelve a la vida, pero lo hace como *sponsa Christi*. La cultura, para ser renovada, espera que el rostro de la mujer, la «otra mitad» de la realidad, se haga visible frente al hombre creador; igualmente la salvación del mundo depende de que se haga visible la línea de María frente al hombre. La Anunciación a María es en el fondo la anunciación

a toda criatura. La *sponsa* que a los ojos del hombre representa a la *virgo* y a la *mater*, también representa ante él a la *virgo-mater*, representa la idea mariana en la vida y la obra del hombre y la representa porque es la mitad de la realidad.

Para concluir, la misión de la mujer va más allá de la mujer hasta el misterio del mundo. La Anunciación a María es la anunciación a toda criatura, pero a la criatura representada por María. La restauración de la Imagen Eterna, que es misión mariana de la mujer, se cumple en el papel representativo de María como representante de la criatura. María responde de sus hijas y sus hijas responden de Ella. El rasgo apocalíptico de nuestros días se desvía hacia el ambiente de Adviento en la obra de Claudel. Será Adviento hasta la venida del Señor el día del Juicio Final. Pero antes de la plenitud de Cristo tendremos siempre la Anunciación a María. A la manifestación precede la oscuridad, a la Redención precede la humildad de la disposición, al resplandor de las alturas precede el Sí de la criatura.

I N D I C E

Págs.

PRÓLOGO 11
I. La mujer eterna 15
II. La mujer en el tiempo 37
III. La mujer intemporal 107

NIHIL OBSTAT: DR. VICENTE SERRANO, CENSOR. MADRID, 16 DE ABRIL DE 1957. IMPRÍMASE: JUAN, OBISPO AUX. VICARIO GENERAL.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES DE NOVOGRAPH, S. L., EL DÍA 10 DE NOVIEMBRE DE 1965.

SAN BERNARDO, EL ULTIMO DE LOS PADRES
Por Thomas Merton.
EL TORRENTE OCULTO
Por Ronald A. Knox.
SIMON PEDRO
Por Georges Chevrot.
ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL
Por Franz Joseph Peters.
EL EVANGELIO DE LA POBREZA
Por Stéphane Piat, O. F. M.
LAS BIENAVENTURANZAS
Por Georges Chevrot.
LA VIRGEN NUESTRA SEÑORA
Por Federico Suárez.
MIKAEL, ¿QUIEN COMO DIOS?
Por Stanislas Fumet.
EJERCICIOS PARA SEGLARES
Por Ronald A. Knox.
ORACIONES DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS
Introducción de Daniel-Rops.
PERFECCION Y LAICADO
Por José María Hernández de Garnica.
EL CUERPO MISTICO
Por Eugene Boylan, O. Cist. R.
LAS PARABOLAS DEL REINO DE LOS CIELOS
Por Franz M. Moschner.
LA CONFESION
Por Federico Sopeña.
AUSENCIA Y PRESENCIA DE DIOS
Por Emile Blanchet.
EL PAN VIVO
Por Thomas Merton.
EL TRIUNFO DEL AMOR
Por Adrienne von Speyr.
EL LIBRO DE LOS ANGELES
Por Erik Peterson.
ROSA MISTICA
Por Franz M. Moschner.
LA MORAL DEL SEGLAR
Por Sylvester Birngruber.
EL SANTO CURA DE ARS
Por Jean de Fabrégues.
EL MISTERIO DEL MAS ALLA
Por Antonio Royo Marín, O. P.
EL ESPIRITU DEL TRABAJO
Por Stephan Cardenal Wyszynski.
VIVIR CON DIOS
Por Joseph-Marie Perrin, O. P.
EL SIMBOLO DE LA FE
Por F. van der Meer.
EL HOMBRE BUSCA A DIOS
Por Hubert van Zeller.

(Véase el catálogo completo en el interior del volumen.)